N. Bobbio
G. Pontara
S. Veca

32

Crisis de la democracia

Ariel

CRISIS DE LA DEMOCRACIA

Norberto Bobbio, Giuliano Pontara
y Salvatore Veca

CRISIS DE LA DEMOCRACIA

EDITORIAL ARIEL, S. A.
BARCELONA

Título original:
Crisi della democrazia e neocontrattualismo

Traducción de
JORDI MARFÀ

Diseño colección: Hans Romberg

1.ª edición: abril 1985

ISBN: 84-344-1031-1

Depósito legal: B. 11.037 - 1985

Impreso en España

LA CRISIS DE LA DEMOCRACIA Y LA LECCIÓN DE LOS CLASICOS

por NORBERTO BOBBIO

1. Mi razonamiento se basa en una frase que se lee al final de la carta programática con la que se ha convocado la convención sobre «La política entre sujetos e instituciones»: «En el espacio de la política parecen anudarse, en sustancia, todas las cuestiones planteadas (en términos incluso internacionales). Por ello resulta inevitable preguntarse si no están cambiando sus connotaciones, sus leyes de movimiento, su forma de producirse». No, no estoy de acuerdo. E, incluso, me pregunto si en estos días, ante la explosión de la violencia terrorista en el interior de nuestro estado y a la forma en que responde nuestro gobierno limitando las libertades constitucionales, por un lado, y frente a la invasión de Afganistán por parte de la Unión Soviética, y al modo en que responde la otra gran potencia amenazando con sanciones económicas y medidas militares en el escenario internacional, por el otro, la política no muestra, más que nunca, su real, inmutable y profunda naturaleza. A la pregunta de si no están cambiando «las connotaciones» y «las leyes del movimiento» de la política, siento la tentación de responder, aun cuando sólo sea como una especie de provocación: *Nil sub sole novi.* Y de repetir con Maquiavelo: «Suelen decir los hombres prudentes, y no por casualidad ni inmerecidamente, que quien desee ver lo que será debe considerar lo que ha sido; porque todas las cosas del mundo en todos los tiempos tienen su propio cotejo con los tiempos antiguos. Y eso nace de que al ser todas esas cosas hechas por

los hombres, que tienen y tuvieron siempre las mismas pasiones, es del todo evidente que surtan el mismo efecto».[1]

No he citado a Maquiavelo por casualidad. Para no engañarnos por las apariencias ni ser inducidos a creer que cada diez años la historia empieza de nuevo, es preciso tener mucha paciencia y saber escuchar de nuevo las lecciones de los clásicos. Una lección que Marx había aprendido y que los marxistas y neomarxistas, que desdeñan demasiado a menudo ir más allá de Marx, han olvidado casi siempre. Entre otras cosas creo que actualmente el marxismo está atravesando una de sus crisis recurrentes y, si no me engaño, una de las mayores, y que el único modo serio de volver a darle a Marx el sitio que le corresponde en la historia del pensamiento político (no me refiero a la historia del pensamiento económico y a la historia de la filosofía que están fuera de nuestro debate pero presumo que el argumento no debería ser tan distinto) sea el de considerarlo como uno de los clásicos cuyas lecciones deben ser continuamente escuchadas y profundizadas, aun cuando no se esté dispuesto a creer que la verdad empieza en él y acaba con él.

Según la lección de los clásicos, que se suele hacer empezar por comodidad en Maquiavelo únicamente porque el pensamiento de Maquiavelo acompaña la formación del estado moderno, pero que se podría hacer empezar mucho más atrás, una lección, téngase en cuenta, que es también la de Marx, la política es la esfera donde se desarrollan las relaciones de dominio, entendido dicho dominio en su expresión más intensa, como el poder que puede recurrir, para alcanzar sus propios fines, en última instancia, o *extrema ratio*, a la fuerza física. Dicho de otra forma, el uso de la fuerza física, aun en última instancia, aun como *extrema ratio*, es el carácter específico del poder político. El estado puede ser definido como el detentador del poder político y, por tanto, como medio y fin de la acción política de los individuos y de los grupos en conflicto entre sí, en cuanto es el conjunto

1. N. Maquiavelo, *Discursos*, III, 43.

de las instituciones que en un determinado territorio disponen, y están capacitadas para valerse de ella en el momento oportuno, de la fuerza física para resolver el conflicto entre los individuos y entre los grupos. Y puede disponer, y está capacitado para utilizar, de la fuerza física por cuanto tiene el monopolio de la misma. El *abc* de la teoría del estado, prescindiendo del cual no se logrará nunca comprender por qué existe el estado, y al no comprenderlo se fantasea acerca de una posible extinción del mismo, es la hipótesis hobbesiana, que brevemente puede enunciarse así: la necesidad del estado nace de la convicción racional de los individuos según la cual el uso indiscriminado de las fuerzas privadas en libre competencia entre sí genera un estado autodestructivo de guerra de todos contra todos, y de la consiguiente renuncia por parte de cada uno al uso privado de la fuerza en favor del soberano que, a partir del momento en que se produce dicha renuncia, se convierte en el único titular del derecho a disponer de ella. La expresión «monopolio de la fuerza», que se deriva de una evidente y correcta analogía entre la eliminación del libre mercado y la eliminación de la libre guerra, no es de Hobbes, sino de Max Weber, quien al adoptarla no se olvidó de que antes que nada era un economista. Pero sirve perfectamente para representar la hipótesis hobbesiana del estado que nace de la necesidad en la que se encuentran los individuos racionales de sustituir la pluralidad de los poderes de los individuos singulares por la unidad del «poder común» (esta expresión sí que es de Hobbes).[2]

No es distinto el concepto que Marx tiene del estado, con la diferencia de que él explica de una forma mucho más realista el nacimiento del estado no partiendo de una hipotética guerra de todos contra todos, que tuvo lugar en un estado de naturaleza construido racionalmente, sino de una histórica lucha de clases derivada, a su vez, de la división del trabajo, con la consecuencia de que esa «violencia concentrada

2. T. Hobbes, *Leviathan*, ed. M. Oakeshott, Oxford, Blackwell, p. 82.

y organizada de la sociedad» que es, según Marx, el estado, es considerada no ya como el «poder común», sino como el poder de la clase dominante y, por tanto, el poder de una parte de la sociedad sobre la otra.

No valdría la pena insistir sobre la validez nunca venida a menos de la hipótesis hobbesiana si no fuera por la injustificada fortuna que ha tenido una interpretación del pensamiento de Hobbes, según la cual el estado de naturaleza, que Hobbes define repetidamente como «guerra de todos contra todos», ha sido entendido no como una representación llevada hasta sus últimas consecuencias de la guerra civil, o también del estado de guerra permanente tal vez más frecuentemente en estado latente entre los estados soberanos, sino como una prefiguración de la sociedad de mercado.[3] De una interpretación de este tipo se puede decir que, en vez de intentar comprender el pensamiento político de Marx a través del de Hobbes, ha intentado comprender el pensamiento político de Hobbes a través del de Marx, con el resultado de falsear el primero y hacer menos comprensible el segundo. Cualquier lector atento de las obras de Hobbes sabe cuántos y de qué peso son los párrafos en los que éste identifica al estado de naturaleza con el estado de guerra y, en particular, con el estado de guerra civil, y por lo tanto con el antiestado, y qué pocos e insignificantes son los párrafos que se pueden aducir estrujando y comprimiendo los textos para encontrar en la descripción del estado de naturaleza la prefiguración de la sociedad de mercado. Pero prescindiendo incluso del examen de los textos, la sociedad de mercado es, en la interpretación histórica corriente, exactamente lo opuesto al estado de naturaleza hobbesiano: mientras que éste es la esfera en la que se desencadenan las pasiones humanas, como la avidez por la ganancia, la desconfianza recíproca y la vanagloria, aquélla es concebida desde los inicios de la ciencia económica como el campo en el que hacen su aparición y son puestos a

3. Me refiero al libro de C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

prueba los intereses bien calculados y en el que el hombre ejercita ese cálculo de los intereses que, según la definición hobbesiana de la razón como cálculo, es la más elemental expresión de la racionalidad humana. Y dado que es un cálculo racional lo que induce al hombre a salir del estado de naturaleza y a instituir la sociedad civil, ésta se contrapone cabalmente como estado del hombre de razón con el estado de naturaleza entendido como estado del hombre de pasión. En otras palabras, mientras el estado de naturaleza hobbesiano es el estado en el que los hombres seguirían viviendo si no fueran también seres racionales, o sea, capaces de hacer el cálculo de sus propios intereses, la sociedad de mercado es una de las más singulares expresiones, como el lenguaje, de la racionalidad espontánea, por cuanto consiste en una red de relaciones cuya armonía no depende de una imposición, como lo es precisamente la que es ejercida por el estado para dominar las pasiones, sino que se deriva de una composición natural, o sea, inherente a la propia naturaleza de los intereses en juego (la denominada «mano invisible»). Como tal, el mercado no debe evitarse o suprimirse sino que debe redescubrirse y liberarse de todos los obstáculos que le impiden su libre movimiento, provenientes precisamente de ese poder político que, según Hobbes, representa en cambio el triunfo de la razón sobre la no razón, de la racionalidad impuesta (porque, para Hobbes, la racionalidad sólo puede ser impuesta como la libertad para Rousseau) sobre la espontaneidad que es por sí misma irracional y acaba por conducir al hombre *naturaliter* pasional a su propia perdición. Que los primeros críticos de la economía burguesa, entre los que estaba el propio Marx, hayan visto en la sociedad de mercado, además del producto de una racionalidad espontánea, la fuente de una permanente anarquía, de una hobbesiana guerra de todos contra todos, no es una buena razón para retrotraer una crítica de este tipo a Hobbes, para el cual la disolución del estado que traslada a los hombres al estado de naturaleza no depende tanto de causas económicas sino de la difusión a través de los demagogos y los falsos profetas de teorías

sediciosas. Si es cierto que Marx ha puesto al hombre de pie con respecto a Hegel, con mayor razón ello es cierto con respecto a Hobbes.

Una vez admitido, por tanto, que existe un estado cuando sobre un determinado territorio se ha llevado a cabo el proceso de monopolización de la fuerza física, de ello se sigue que el estado, o la «forma de estado», como se dice ahora, deja de existir cuando, en determinadas situaciones de acentuada e irreducible conflictualidad, el monopolio de la fuerza física va a menos o incluso, como sucede en las relaciones internacionales, no ha existido nunca. Una prueba de ello es que el estado puede consentir a la desmonopolización del poder económico, como sucedió en el período áureo de la formación (y aún más de la ideología) del estado burgués, concebido como puro instrumento de regulación de los conflictos económicos que surgen en la sociedad civil, del estado no intervencionista, o neutral. Puede consentir a la desmonopolización del poder ideológico, como sucede siempre en los estados no confesionales (en el más amplio sentido de la palabra), en los que no existe una religión o, lo que es lo mismo, una doctrina o una ideología oficial, y son reconocidos los derechos de libertad religiosa y opinión pública. Pero no puede consentir a la desmonopolización del uso de la fuerza física sin dejar de ser un estado. Que Hobbes considerase necesario, además del monopolio de la fuerza física, también el monopolio del poder ideológico (pero no el del poder económico), no impide que la *conditio sine qua non* de la existencia del estado fuera para él no el segundo sino el primero, hasta tal extremo que él combate como «teorías sediciosas», que deben prohibirse, todas esas teorías que, de una u otra forma, discuten la necesidad del estado precisamente como único detentador del poder coactivo.

Que exista un estado cuando en un determinado territorio existe un centro de poder que detenta el monopolio de la fuerza no significa que este inmenso y exclusivo poder constituido por la posesión del monopolio de la fuerza sea ejercido en todos los estados de la misma forma. El estado que ejercita el poder coactivo

«sin leyes ni frenos», como habría dicho Montesquieu, es el estado despótico, el estado en su esencia, o, si se quiere, el estado en el momento de su origen ideal del desorden, del caos, de la anarquía del estado de naturaleza. Pero el estado despótico no se identifica con el estado *tout court.* En los grandes estados de occidente la historia ideal del estado puede ser representada como recorriendo otras dos etapas: la del estado de derecho y la del estado que, además de ser de derecho, es también democrático.

El estado de derecho, entendido el derecho kelsenianamente como el conjunto de las normas que regulan el uso de la fuerza, puede ser definido como el estado en el que el poder coactivo no es ejercido por el soberano a su arbitrio sino que existen unas normas generales y abstractas, y por tanto no válidas caso por caso, que establecen *quién* está autorizado a ejercer la fuerza, *cuándo,* o sea, en qué circunstancias, *cómo,* o sea, a través de qué procedimientos (lo cual significa que, excepto en caso de fuerza mayor el poder ejecutivo puede usar la fuerza de que dispone sólo después de un proceso regular), y *en qué medida,* lo que tiene como consecuencia que deba haber una determinada proporción, establecida de una vez por todas, entre culpa y castigo. A diferencia de lo que ocurre en el estado despótico, en el estado de derecho es posible distinguir no sólo la fuerza legítima de la ilegítima (considerando legítima cualquier acción que provenga del soberano, o sea, del que posee el poder efectivo), sino también la fuerza legal de la ilegal, o sea, la fuerza usada basándose en leyes preestablecidas y la fuerza utilizada contra las leyes. La lucha por la instauración y el progresivo perfeccionamiento del estado de derecho es la lucha para el establecimiento y la ampliación de los límites del uso de la fuerza. Considero otras tantas batallas para el estado de derecho, entendido rigurosamente como el estado en el que el uso de la fuerza es paulatinamente regulado y limitado, las batallas para la mejora de las condiciones de vida en los manicomios y en las cárceles. Lo que se cuestiona en estas batallas es la limitación del uso de la fuerza tomando como base la distinción entre uso lícito y uso

ilícito, y a través de las restricciones del uso lícito y la ampliación del ilícito. Una ley que establece que los padres no pueden pegar a sus hijos, ni los maestros a sus alumnos, entraría perfectamente en el esbozo general del estado de derecho, o sea, en un tipo de estado en el que cada forma de ejercicio de la fuerza física está regulada por unas normas que permiten distinguir el uso legal del uso ilegal.

Recurrir a la fuerza es el medio tradicional y más eficaz (tradicional precisamente por su gran eficacia) de resolver los conflictos sociales. Y no basta regularlo para limitarlo y aún menos para eliminarlo. Uno de los mayores problemas de cualquier convivencia civil es el de crear instituciones que permitan resolver los conflictos, si no todos los conflictos que puedan surgir en una sociedad, al menos la mayor parte, sin que sea necesario recurrir a la fuerza, más bien a la fuerza legítima, porque es la ejercida por el soberano, y legal, porque es ejercida en el ámbito de las leyes que la regulan. El conjunto de las instituciones que hacen posible la solución de los conflictos sin recurrir a la fuerza constituyen, además del estado de derecho, el estado democrático, lo que equivale a decir el estado en el que está vigente la regla fundamental de que en cada conflicto el vencedor no es ya quien tiene más fuerza física sino más fuerza persuasiva, o sea, aquel que con la fuerza de persuasión (o de la hábil propaganda o incluso de la fraudulenta manipulación) ha logrado conquistar la mayoría de votos. Utilizando un lenguaje funcionalístico se puede decir que el método democrático es el sustituto funcional del uso de la fuerza para la solución de los conflictos sociales. Un sustituto no exclusivo, pero del que no se puede desconocer su enorme importancia para reducir el ámbito del puro dominio: el debate en vez del enfrentamiento físico, y después del debate el voto en vez de eliminar físicamente al adversario. Mientras la institución del estado de derecho influye sobre el uso de la fuerza regulándola, la institución del estado democrático influye en ella reduciendo su espacio de aplicación.

La distinción de estos tres momentos en la for-

mación del estado moderno —el estado como pura potencia, el estado de derecho y el estado democrático— es un esquema conceptual que vale lo que vale. Vale como todos los esquemas para poner un poco de orden en la discusión. Y, en particular, a mí me sirve para iniciar un debate sobre la actual crisis de las instituciones en nuestro país. Invirtiendo el orden de los tres momentos, la gravedad de la crisis institucional de nuestro país consiste en el hecho de que, ante todo, está en crisis el estado democrático (sobre el cual deseo detenerme de modo particular en la segunda parte de mi exposición); y está en crisis el estado de derecho en el sentido de que están yendo a menos algunas garantías acerca del uso de la fuerza legítima; está en crisis el propio estado como tal, en cuanto pura potencia, como se hace cada día más evidente al ver extenderse la violencia privada y la increíble capacidad que la misma tiene para resistir eficazmente a la ofensiva de la violencia pública. Se trata de tres crisis distintas, que se sitúan a tres distintos niveles de la formación del estado moderno, pero que están estrechamente relacionadas. La ineficiencia de nuestra democracia induce a grupos revolucionarios y subversivos a intentar resolver con la fuerza los problemas que el método democrático mal usado no logra resolver, lo cual pone en entredicho al propio estado como el único detentador de la fuerza legítima; la tendencia a resolver los conflictos con la fuerza conduce a la gradual suspensión de algunas normas características del estado de derecho; el deterioro del estado de derecho agrava la crisis de la democracia dando lugar a un auténtico y real círculo vicioso.

2. Me detengo de forma particular en la crisis de la democracia tanto porque es el objeto principal del debate no sólo en Italia, como también, al menos en el caso de nuestro país, es la crisis principal que arrastra detrás de sí a las otras dos. Continúo por tanto y completo ese párrafo de un escrito anterior en el que había presentado cuatro paradojas de la democracia derivadas: *a*) del contraste entre democracia, con-

siderada tradicionalmente como el régimen adecuado para las pequeñas comunidades, y las grandes organizaciones; *b*) del contraste entre la eficacia del control democrático y el aumento desproporcionado, precisamente como consecuencia del desarrollo democrático, del aparato burocrático del estado; *c*) del contraste entre la incompetencia del ciudadano situado frente a problemas cada vez más complejos y la exigencia de soluciones técnicas accesibles sólo a los especialistas; *d*) del contraste, finalmente, entre el presupuesto ético de la democracia, la autonomía del individuo, y la sociedad de masas, caracterizada por el individuo heterodirigido.[4] Para definir con una expresión el nuevo tema se trata no tanto de la contradicción en la que cae todo régimen democrático sino de sus efectos perversos: perversos en el sentido de que en el propio seno de las democracias se desarrollan situaciones que la contradicen y amenazan con derrocarla.

Tomo en consideración tres problemas: *a*) la ingobernabilidad; *b*) la privatización de lo público; *c*) el poder invisible.

Sobre el primer problema, el de la ingobernabilidad, pasaré rápidamente, porque ya existe, aunque no en Italia, una amplia literatura al respecto. Naturalmente aquí no se trata de la ingobernabilidad a la italiana, o sea, en el sentido de las crecientes dificultades para formar coaliciones estables de gobierno, como lo han demostrado los tres fines prematuros que ya han tenido lugar y el cuarto que va a producirse,[5] de las legislaturas. Se trata de la ingobernabilidad entendida como consecuencia de la desproporción entre demandas que provienen cada vez en mayor número de la sociedad civil y la capacidad que tiene el sistema político para responder a las mismas. Nos vemos obligados a constatar cada día más que la máquina estatal, incluso la más perfecta, se ha hecho demasiado débil y demasiado lenta para satisfacer todas las demandas que los ciudadanos y los grupos le formulan. Este

4. N. Bobbio, *Quale socialismo?*, Turín, 1976, pp. 45-52.
5. Tan inminente —cuando escribía estas páginas (enero 1981)—, como que se verificó puntualmente, sólo que dos años después.

inconveniente está estrechamente relacionado con la democracia, de la que puede considerarse un efecto perverso, porque el régimen democrático es precisamente aquel que más que cualquier otro facilita, y en un cierto modo requiere, la presentación de demandas por parte de los ciudadanos y los grupos. No se puede comparar la cantidad de demandas que podía formular al estado un campesino analfabeto del siglo pasado, que ni siquiera podía votar, cuando aún no existían los sindicatos y sólo había los partidos de elites, con las que puede formular un obrero sindicado y políticamente militante en la actualidad. Ese campesino emigraba o se moría de hambre. El obrero sindicado y militante de hoy lucha diariamente para mejorar sus propias condiciones de vida, y el gobierno, si quiere sobrevivir, no lo puede ignorar. Las instituciones que permiten la presentación de las demandas son las instituciones típicas del estado democrático, empezando por el sufragio universal, para pasar a través de la libre formación de los sindicatos y de los partidos, las varias libertades, entre las que son fundamentales la libertad de publicación, reunión y asociación. No debe maravillarnos que una de las más clamorosas consecuencias de la emancipación política haya sido la potencialización de los servicios públicos y, por tanto, del aparato estatal, hasta el límite de la «sobrecarga», de cuya constatación ha surgido en estos años, y se ha extendido rápidamente, el debate sobre la ingobernabilidad.

Planteado el problema de la ingobernabilidad como problema de diferencia entre demanda y respuesta, se comprende que las soluciones extremas posibles son sustancialmente dos: o la disminución forzada de las demandas, que es la solución autoritaria; o bien el reforzamiento y la mejora del estado de los servicios, que es la solución socialdemocrática. Y no es ninguna casualidad que allí donde la solución socialdemocrática, en palabras pobres, el estado asistencial, marca el paso, hace su aparición la solución autoritaria. Respecto al problema de la ingobernabilidad, un régimen autoritario puede ser reinterpretado como el régimen que resuelve el problema no aumentando la

capacidad del estado para proveer a las crecientes expectativas, sino comprimiendo la capacidad de los ciudadanos y de los grupos para proponer nuevas demandas mediante la supresión de todas aquellas instituciones, desde el sufragio universal a las libertades de publicación o de asociación, que caracterizan la ciudadanía activa. De igual forma, un estado socialdemocrático puede ser reinterpretado como el estado que intenta resolver el problema de las crecientes expectativas no bloqueando las demandas sino aceptando el desafío planteado por el desarrollo de la democracia a través de la cada vez más eficiente organización del estado llamado social o de servicios. Que este estado, llamado despreciativamente, y erróneamente, «asistencial», esté en crisis, no quiere decir que para resolver el problema de la gobernabilidad no haya otra alternativa que la de la destrucción de la democracia o el retorno al estado mínimo de la tradición liberal, tal como auspician los neoliberales.

Desde el punto de vista de la «lección de los clásicos» el problema de la ingobernabilidad presenta alguna interesante base de reflexión. Uno de los temas recurrentes de la historia política ha sido siempre el del abuso del poder. La distinción capital entre un buen gobierno y un mal gobierno se establece tomando como base el criterio del buen o mal uso del poder, donde por mal uso se entiende un poder ejercido más allá de los límites fijados por las leyes, y, por lo tanto, exorbitante. El problema de la ingobernabilidad plantea el problema contrario, no del exceso sino del defecto de poder, no del poder exorbitante sino del poder deficiente, inepto, incapaz, no tanto del mal uso del poder sino del no uso. Uno de los escasos autores que ha tratado con su habitual agudeza (también Hobbes merece el título de *acutissimus* que Spinoza le había atribuido a Maquiavelo) ha sido el autor del *Leviatán*, para el cual es irrelevante el problema clásico del exceso de poder que permitía distinguir al buen soberano del mal soberano (¿cómo podría excederse en el ejercicio de su poder el soberano, cuyo poder, por definición, es ilimitado?), mientras que no es irrelevante el problema del soberano que no logra, bien por

debilidad, o bien por otros motivos de incapacidad, ejercer el poder que el pueblo, al someterse, le ha atribuido. Es tan poco irrelevante que la razón principal por la que los súbditos pueden considerarse libres de la obligada obediencia al soberano es, según Hobbes, su ineptitud para el mando y, por consiguiente, la incapacidad para cumplir con el deber fundamental que es el de protegerlos de los daños que cualquiera puede hacer al otro y de aquellos que puedan provenir de otros estados. Hobbes se limita a hablar de protección porque en su concepción el principal fin del estado es el orden interno y externo. Actualmente el ciudadano no le pide al estado sólo la protección sino otras cosas. No obstante el problema no cambia. E, incluso, se ha agravado. El estado está en crisis cuando no tiene el poder suficiente para cumplir con sus deberes. El problema de la ingobernabilidad es la versión contemporánea del problema del estado que peca no por exceso sino por defecto de poder (se entiende del poder dedicado a la solución de los problemas de interés colectivo, a la búsqueda del «bien común»).

Si se observa lo que ha ocurrido en Italia en el curso de estos treinta años nos encontramos frente a un clamoroso ejemplo de diferencia creciente entre la demanda social y la respuesta política. Piénsese únicamente en todas las reformas propuestas, continuamente aplazadas o abandonadas, en las montañas de palabras que provocan hechos tan grandes como un ratón, al retraso con el que los órganos decisorios del estado responden a las demandas que en una sociedad compleja y articulada tienen prisa por ser satisfechas, y al retraso aún mayor con el que los órganos ejecutivos ponen en práctica las decisiones adoptadas con muchas dificultades. Son cosas demasiado sabidas como para que sea necesario llamar la atención del público sobre ellas, pero que representan la prueba evidente de una democracia mal gobernada.

Por «privatización de lo público» entiendo el proceso inverso al que se ha denominado «publicización de lo privado» y que ha sido hasta ahora considerado por los escritores políticos y los juristas como el proceso natural del desarrollo del estado moderno, que

debe reconocerse en la gradual absorción de la sociedad civil en el estado. Y lo que está ocurriendo ante nuestros ojos puede ser interpretado como la derrota de la idea del estado como punto de convergencia y de solución de los conflictos sociales, como síntesis, como un punto por encima de las partes, en resumen, de la concepción sistemática del estado, tan querida por los politicólogos contemporáneos, como el sistema de los sistemas. Si se identifica en la ley la manifestación más alta de la voluntad colectiva, y la prueba crucial de la existencia de una esfera pública superior a la esfera privada, una serie de fenómenos a los que asistimos en la sociedad contemporánea pueden ser definidos como un desquite del contrato, o sea, de la típica manifestación jurídica de la esfera privada. Más que como una manifestación de la voluntad colectiva el estado contemporáneo se presenta, para utilizar la feliz expresión de Carlo Cattaneo, que no se ha dejado encantar por las definiciones metafísicas de este ente supremo que se yergue imperioso sobre la voluntad de cada uno, como «una inmensa transacción» entre diversos intereses. El instrumento típico de esta inmensa transacción es bastante más el acuerdo informal entre las distintas partes que componen la sociedad civil que no la institución formal, y minuciosamente regulada por la constitución, de la ley.

A fin de cuentas, la función principal del estado, pero sería mejor decir del gobierno, que es el órgano central de dirección y solución de los asuntos públicos, es la de mediador y como máximo de garante de los acuerdos que se establecen entre las grandes organizaciones (sindicatos, empresas, partidos) en conflicto entre sí, cuando no es él mismo una parte en causa, una contraparte. Las grandes organizaciones actúan como entes casi soberanos, como grandes potentados, que tienen entre sí unas relaciones destinadas a concluir en acuerdos mucho más parecidos a los tratados internacionales, sometidos a la cláusula *rebus sic stantibus*, que no a una ley, que debe ser obedecida sin condiciones (la obligación de obedecer a las leyes es la obligación primaria de todos los ciudadanos, como está prevista, por otra parte, en el artículo 54 de

la Constitución italiana). La mejor demostración de la existencia de estos potentados semisoberanos es la tesis de los grandes sindicatos relativa a la autorregulación del derecho de huelga. No es necesario estar muy versado en derecho público para saber que la autorreglamentación es la prerrogativa del ente que se considera soberano, entendida la soberanía precisamente como el poder de autodeterminarse o autolimitarse, de determinar sin ser a su vez determinados, de limitar sin ser a su vez limitados.

Una de las manifestaciones más macroscópicas de la privatización de lo público es la relación de clientela, relación típicamente privada, que ocupa en muchos casos el lugar de la relación pública entre representante y representado. La relación política es una relación entre el que da protección para recibir consenso (y a través del consenso su propia legitimación) y quien ofrece su propio consenso a cambio de protección (a veces también de otros bienes o recursos de que dispone el poder público). Esta relación se puede denominar pública cuando no tiene lugar entre Pedro, hombre público, y Pablo, ciudadano privado, sino entre la categoría de los representantes en su conjunto y este o aquel grupo de ciudadanos que han presentado a los representantes unas demandas a través de esos canales constitucionales legitimados para transmitir la demanda que son los partidos, en suma, cuando no se trata de una relación directa, de persona a persona, sino de una relación, impersonal o indirecta, entre el órgano encargado de dar respuestas a las demandas de los ciudadanos y este o aquel grupo político organizado para la transmisión de la demanda. Como es sabido (pero normalmente los instigadores de la democracia directa lo olvidan), la razón de la prohibición del mando imperativo está precisamente en la exigencia de transformar la relación política privada, entendida como relación de intercambio entre personas, característica de la sociedad feudal, en una relación pública característica del estado legal y nacional de acuerdo con la interpretación weberiana. Esta misma relación política se transforma en una relación privada cuando sucede, como sucede en la relación patrono-cliente, ac-

tualmente estudiada tanto en las sociedades antiguas como también considerada una degeneración del estado representativo en las sociedades contemporáneas, que el que dispone de recursos públicos, tanto si es un diputado, un administrador local o un funcionario estatal, los utiliza como recursos privados a favor de tal o cual ciudadano, el cual, a su vez, ofrece su propio voto o su propia preferencia a cambio de cualquier favor, o bien de cualquier ventaja económica o de cualquier otro beneficio, que el hombre político o el administrador o el funcionario sustraen al uso público.[6]

Sobre el tercer y último tema del poder invisible me limitaré a hacer algunas observaciones.[7] El punto de partida me lo ha proporcionado un párrafo de Kant, contenido en el apéndice del *Tratado para una paz perpetua* titulado *Del acuerdo de la política con la moral según el concepto transcendental del derecho público*. Kant considera la «publicidad» como condición necesaria de la justicia de una acción, poniendo como fórmula transcendental del derecho público el siguiente principio: «Todas las acciones relativas al derecho de otros hombres, cuya máxima no es susceptible de publicidad, son injustas». Que una máxima no sea susceptible de hacerse pública quiere decir que, si alguna vez fuera hecha pública, suscitaría tal reacción que sería difícil, si no incluso imposible, llevarla a efecto. Kant aplica el principio, en el derecho interno, al presunto derecho de resistencia o de insurrección al soberano, argumentando que «la injusticia de la rebelión se hace clara con esto: que la máxima de la misma, cuando fuera conocida públicamente, haría imposible el propio intento. Por eso debería ser mantenida necesariamente en secreto»; y, en el derecho internacional, al derecho del soberano de infringir los pactos establecidos con otros soberanos, argumentando que si en

6. Sobre este tema me he detenido más extensamente en dos artículos sucesivos: *Liberalismo vecchio e nuovo*, en *Mondoperaio*, n.° 11, 1981, pp. 86-94; y *Perché torna di moda il contrattualismo*, en *Mondoperaio*, n.° 11, 1982, pp. 84-92.

7. Para un desarrollo más amplio me remito a mi artículo *La democrazia e il potere invisible*, en *Rivista italiana di scienza politica*, X, 1980, pp. 189-203.

el propio acto de establecer un pacto con otro estado el estado contratante declarase públicamente que no se siente vinculado con el pacto establecido, «sucedería naturalmente que cada uno huiría de él o incluso se aliaría en su contra con otros estados para resistir a sus pretensiones», con la consecuencia de que «la política, con todas sus astucias no obtendría lo que quiere, razón por la cual esa máxima debe considerarse injusta».[8]

Me parece indudable que la publicidad es uno de los caracteres relevantes del estado democrático, que es precisamente el estado en el cual deberían disponerse todos los medios para hacer, efectivamente, que las acciones de quien detenta el poder sean controladas por el público, que sean, en una palabra, «visibles». El estado democrático es el estado donde la opinión pública debería tener un peso decisivo para la formación y el control de las decisiones políticas, donde está establecido por principio que las sesiones del parlamento son públicas, que todo lo que se dice durante los debates en asamblea es publicado íntegramente de forma que todos puedan tener noticia de ello, y no sólo los que están presentes en la sesión, y los periódicos son libres de manifestarse a favor o en contra de las acciones del gobierno. En una palabra, una de las muchas posibilidades de interpretación del estado democrático es la que lo representa como una casa de cristal en la que ya no hay amnesias y ni siquiera son posibles los *arcana imperii* característicos del estado autocrático, de ese estado en el que es válida la máxima «si los secretos del reino los sabe la plebe / es que no han sido bien cometidos».[9] El político democrático es uno que habla en público y al público y, por tanto, debe ser visible en cada instante (con una visibilidad que, con la difusión de los medios de comunicación de la imagen a distancia, ya no es ni siquiera una metáfora). Por el contrario, el autócrata debe verlo todo sin ser visto. Su poder está hecho a imagen y semejanza del de Dios que es omnividente invisible, y es tanto

8. Kant, *Escritos políticos*.
9. Tasso, *El rey Turismundo*, vv. 408-9.

más potente cuanto que todos son vistos por él y él no es visto por nadie (recuerdo que cuando estaba de moda una frase en broma sobre la propaganda electoral del partido democristiano: «Vota libremente porque Dios te ve pero Stalin *no*», repliqué que en un estado ateo, que ha hecho de la inexistencia de Dios un dogma de gobierno, y está basado totalmente en una política capilarmente persuasiva, según la imagen de Orwell, era válida la frase opuesta: «Ve con cuidado con el voto, porque Dios no te ve, pero Stalin sí»).

Entendámonos, cuando hablo del autócrata invisible no me refiero a su aspecto externo. El poder cuanto más autocrático es más debe aparecer en el exterior con los signos inconfundibles de su potencia: la puesta en escena en medio de la ciudad, la corona y el cetro, la magnificencia de los ropajes, el cortejo de los nobles, la difusión de los símbolos en su sentido propio de «vistosos». Pero debe hacerse notar de inmediato que esta visibilidad puramente exterior no se corresponde con una igual visibilidad de la sede, el «gabinete secreto» en el que se toman las decisiones políticas. A la visibilidad del actor o de los actores, necesaria para infundir el sentimiento de respeto o de temor reverencial para quien es el dueño de la vida y de la muerte de sus propios súbditos, se contrapone la invisibilidad de las acciones necesarias para garantizar, junto con la incontrolabilidad, la más absoluta discrecionalidad.

Considero relevante el problema del poder invisible porque uno de los aspectos preocupantes de nuestra democracia es que la publicidad, la transparencia, la visibilidad del poder no han resistido, en estos años, la prueba. Me sorprende muchísimo ver lo poco que se ha reflexionado por parte de los escritores políticos sobre la importancia que ha asumido en nuestra vida cotidiana el poder oculto, tanto por parte del estado como por parte del antiestado. Servicios secretos por una parte y grupos terroristas por otra han sido siempre dos rostros del mismo fenómeno, o sea del poder que se oculta para ser más invulnerable. No es necesario subrayar cuán grande ha sido la influencia en la vida política de nuestro país de la acción política invi-

sible, de la matanza de la plaza Fontana al terrorismo de nuestros días.

Pero lo que sí tengo prisas por subrayar es que el tema del poder oculto, *olim* de los *arcana imperii*, o lo que es lo mismo, de los *arcana seditionis*, ha sido completamente eliminado de los tratados de ciencia política y de derecho público como si ya no tuviera ningún interés, como si, con la aparición de los estados constitucionales modernos y con la formación de la opinión pública, el fenómeno hubiera desaparecido por completo. Piénsese, por contraste, en el espacio que ocupa el tema de las conjuras en la obra de Maquiavelo, que le dedica uno de los capítulos más densos de sus *Discursos*. Será positivo que, de ahora en adelante, se le dedique un espacio igual de amplio en nuestros próximos estudios.

Al tema de la visibilidad e invisibilidad del poder se suman otros dos temas: el de la ideología como ocultación y el de la creciente capacidad para conocer los comportamientos de los ciudadanos, y por tanto de «verlos», a través de la organización pública de centros de información cada vez más perfeccionados y siempre más eficaces mediante la utilización de medios electrónicos.

Una de las funciones de la ideología es la de ocultar la verdad con objeto de dominio: el interés de una clase hecho pasar por el interés colectivo, la libertad de unos pocos hecha pasar por la libertad sin limitaciones, la igualdad puramente formal hecha pasar por la igualdad sustancial o de oportunidades, etc., etc. Por tanto el poder tiende no sólo a esconder, a no hacer saber quién es ni dónde está, sino incluso a esconder sus auténticas intenciones en el momento en que sus decisiones se hacen públicas, a hacer aparecer lo que no es (o de la simulación) y a no hacer aparecer lo que es (o de la disimulación). Quien esté un poco familiarizado con la literatura de la razón de estado sabe cuán grande es el lugar que ocupa el tema de la simulación y de la disimulación: éste también es un buen motivo para volver a utilizar los clásicos del pensamiento político. El único antídoto ante esta tendencia de quien detenta el poder es la crítica pú-

blica, la cual debe proponerse la tarea del «desocultamiento», o, con una palabra de la que se ha abusado mucho pero aquí totalmente adecuada, de la «desmitificación». Es inútil añadir que sólo un estado democrático, en el que una de sus reglas fundamentales del juego es la licitud de la disensión, esta tarea de la libre crítica puede encontrar las condiciones indispensables para su propio desarrollo.

Acerca de la real potenciación de los medios que tiene el poder para ver lo que sucede en la sociedad sobre la que se expande, debemos decir que no es posible comparar su intensidad y su extensión, característica de un estado moderno que tenga el monopolio de los medios de información o, por lo menos, de un cierto tipo de medios de información, con la de un estado, aunque sea más absoluto y despótico, de la antigüedad. Quien lea actualmente las narraciones históricas cada vez más frecuentes y minuciosas de las rebeliones campesinas que estallaban de improviso y no por temporadas durante el dominio de las monarquías absolutas, se da cuenta de lo poco que lograba «ver» el monarca con su aparato de funcionarios, que las rebeliones se desencadenaban sin que el poder pudiera prevenirlas, si bien después no se mostrara muy sutil en el momento de reprimirlas. Se trata también, en este caso, de un fenómeno que va en sentido inverso a la ampliación y reforzamiento de la democracia. A medida que aumenta la capacidad del estado para controlar a los ciudadanos debería aumentar la capacidad de los ciudadanos para controlar al estado. Pero este crecimiento paralelo está muy lejos de verificarse. Entre las diversas formas de abuso del poder está, actualmente, la posibilidad por parte del estado de abusar del poder de información, distinto al abuso del poder clásico que era individualizado esencialmente en el abuso de la fuerza. Se trata de un abuso de poder tan distinto y nuevo que deberían imaginarse y poner en práctica nuevas reglas sobre los límites del poder del estado. Y estamos aún muy lejos de haberlo hecho. Pero baste por ahora haber aludido al problema que merecería una charla aparte, más documentada y ponderada que la que estoy capacitado para dar en este lugar.

Ingobernabilidad, privatización de lo público y poder invisible son tres aspectos de la crisis de la democracia, que se deja sentir un poco por todas partes pero que es particularmente grave en Italia. Además, en nuestro país la crisis de la democracia se ve agravada también por la crisis del estado de derecho, como lo demuestran diariamente los escándalos derivados del hecho de que, por debajo del gobierno constitucional, trabaja activamente otro gobierno (llamado acertadamente «subgobierno») «sin leyes ni frenos», y de la crisis del estado *tout court*, como lo demuestra el desencadenamiento de la fuerza privada, que la fuerza pública no logra dominar. Me he detenido particularmente en la situación de peligro hacia la que va el sistema democrático porque considero que el resaneamiento y la solución de esta crisis es la condición necesaria para la solución de las otras dos.

RAZÓN Y REVOLUCIÓN

por SALVATORE VECA

Esta comunicación está articulada en tres partes. En cada una de ellas se presenta y discute una versión de las relaciones entre razón y revolución. En la primera arrojo al fuego algunos de los problemas de teoría de la revolución y presento argumentos a favor de una perspectiva comparada de ascendencia —grosso modo— weberiana. En la segunda parte, en una perspectiva prevalente de historia de las ideas, sostengo una tesis en torno al tipo particular de teoría de la revolución que es posible hallar en el programa de Marx y delineo su versión de la relación entre razón y revolución. Por contraste, acentúo en la tercera parte los aspectos originales presentes en la teoría de la revolución de Lenin, considerada como el núcleo de la mayor tradición revolucionaria de nuestro siglo. Algunas observaciones conclusivas se deslizan finalmente del ámbito explicativo, o positivo, al normativo, en la perspectiva de la filosofía política (o, al menos, de una posible acepción suya).

1. La primera parte de mi comunicación se refiere a las cuestiones de tipo sociológico sustancial; o sea, cuestiones que interesan directamente a los científicos sociales. Esta parte concierne al estado de las teorías de la revolución y de su razón, en el sentido del máximo de racionalidad de los autores. Para ello utilizaré dos sugerencias de Max Weber. La primera es un bosquejo de una tipología de la revolución, me-

nos conocido que la célebre tipología de la legitimidad, pero emparentado con ella.

En *Economía y sociedad* Weber habla de revoluciones tradicionalistas, revoluciones carismáticas y revoluciones de la *ratio*. Las primeras basaban su razón en el imperativo de restablecer, restaurar, re-instituir un orden originario traicionado, degradado, corrupto. (Esto debe llamar la atención sobre la historia semántica del término astronómico *revolutio* con acento sobre *re*.) Las segundas suspenden la validez del tiempo, de la ordinariedad, fijándola en un presente absoluto, fuera del tiempo de la tradición (revolución «desde el interior», conversiones, *metanoia*). Las terceras, o mejor dicho, la tercera es un mecanismo *de mano invisible* que cambia «desde el exterior» valores, principios, instituciones, poderes, relaciones sociales.

Resulta fácil ver que esta tipología está asociada con la de la legitimidad del poder. Lo que me interesa es que una profundización en esta indicación de Weber acaba por sacar a la luz el hecho de que las revoluciones, acontecimientos raros y característicos de la historia moderna y contemporánea, están asociadas de distintas formas a procesos de *modernización*. Naturalmente no todas las modernizaciones tienen lugar *vía* revolución (el Japón de la restauración Meiji o la Alemania de Bismarck instruyen al respecto), pero todas las revoluciones generan modernizaciones o deben de cualquier modo satisfacer su imperativo (de la *Glorious Revolution* a la francesa, la rusa o la mexicana).

Esto sugiere otra consideración: los acontecimientos o los procesos revolucionarios tienen algo que ver con estructuras sociales y conflictos agrarios o campesinos. Sabemos cuán importante fue eso, sobre todo para los desarrollos que tienen respecto a las instituciones (dictadura, democracia). Tal como han demostrado los trabajos de B. Moore y E. Wolf, la revolución es uno de los procesos de salida del mundo agrario y de economías en estado reintegrativo o estancado y de particulares formas tradicionales de coalición con la producción del excedente (y de extracción del mismo). Observamos que esto tiene un sentido particular si colocamos históricamente en serie las revolu-

ciones dotadas de efectos, o sea, las que han vencido, según las indicaciones de B. Moore y Th. Skocpol: los efectos de la gran rebelión inglesa fueron los de destruir el equilibrio comunitario de los campos, impulsando la comercialización y la movilidad necesarias para la revolución industrial: un parlamento de señores de la tierra capitaneaba la primera industrialización. La noche del 4 de agosto de 1789 los campesinos franceses deseaban la abolición de los vínculos feudales sobre la tierra. Las revoluciones del siglo XX, tanto la de Octubre, como la de liberación china, como la de liberación colonial vietnamita, etc., etc., dan lugar, en distintas formas, a procesos de crecimiento económico y de alejamiento de la escasez.

Ahora bien, este imperativo de la modernización o este simple hecho —que parece ser uno de los pocos elementos transculturales y en cierto modo universales— pertenece a la revolución de la *ratio* de que hablaba Weber: un proceso de mano invisible, que nadie proyecta, un resultado o efecto no esperado que genera el fin vinculante del crecimiento y, por así decirlo, la idea de progreso, unida a la racionalización, al *homo faber*, al prometeísmo, al artificialismo de la máquina, en fin, a la ciencia moderna y a la empresa tecnológica (manipulabilidad del ambiente y control *ex ante* de los efectos deseados); todo esto es un *individuo* histórico, el complejo cultural moderno que se genera, en una coyuntura totalmente particular, por una serie de condiciones totalmente contingentes, en occidente. *Sólo en occidente*, como afirma repetidamente Weber.

Ahora bien, esta coyuntura, sobre la que Weber se ha interrogado mucho tiempo, ha tenido efectos penetrantes, emulativos: ha consentido el dinamismo europeo y generado relaciones o resistencias al mismo. En la segunda parte veremos cómo importantes elementos de la tradición revolucionaria de los siglos XIX y XX se pueden interpretar también, y en parte, como un conjunto de reacciones ante la modernización europea.

La primera sugerencia de Weber nos lleva, por tanto, a considerar: 1) el nexo entre revolución y moder-

nización; 2) el carácter en sentido lato campesino y agrario de los acontecimientos o procesos revolucionarios, del tipo de aquellos a los que nos referimos al hablar de revoluciones victoriosas, que han transformado más niveles de la sociedad; 3) el nexo entre revolución y cambio de legitimidades tradicionales, en el sentido técnico de Weber (los Estuardos, los Borbones, los zares, el mandato del cielo, etc.); 4) el carácter de mecanismo de mano invisible o de conjunto de efectos no esperados de la acción social, precisamente de la revolución de la *ratio*, de la combinación «ciencia, individuo o persona, mercado». Sobre este punto, naturalmente, sigue siendo fundamental la contribución de Carl Polanyi sobre la *Gran transformación* en la que se estudia, en Europa, la lucha contra la modernización (y su parcial derrota). Considerando las cosas desde esta perspectiva, podemos hablar por tanto de un conjunto de acontecimientos o procesos-revoluciones, asociados de distintas formas a sociedades agrarias, al colapso de legitimidades tradicionales y en determinada relación —muy diferenciada— con los imperativos de la modernización (y esto simplemente por la vía del conocido problema de los primeros y los segundos en llegar).

Desarrollemos ahora las indicaciones de Weber desde el punto de vista de los actores que es el punto de vista complementario al estructural que hemos asumido hasta ahora. Podemos decir que actualmente «imagen» o proyecto de revolución incorpora 1) una determinada conceptualización del tiempo (ciclo, cicloide, línea, pasado-presente-futuro, espera, esperanza, promesa, etc.); 2) una «teoría» de la modalidad (sociedad posible, acción posible, objetivo posible, sociedad bien ordenada contra sociedad desordenada, etc.); 3) una máxima de racionalidad entendida como conjunto de objetivos y cálculos de los medios o costes (una teoría del comportamiento racional se propone explicar, en términos de balance costes-beneficios esperados, cuántos autores apoyan, favorecen o se oponen a las revoluciones y cuántos no lo hacen). Naturalmente esto afecta a la lógica de los actores. Pero debe prestarse

mucha atención a la hipótesis, propia de las teorías socio-psicológicas de la revolución como violencia (T. Gurr), a las teorías del conflicto a la Ch. Tilly y a las marxistas, como veremos, de una interpretación «intencional» de los procesos o hechos revolucionarios. Parece que se pueda decir: *las revoluciones tienen lugar*, no se hacen.

Esto sugiere que debemos conceptualizar la acción colectiva en términos de ambiente-coyuntura y, por consiguiente, no esperados, y no de pre-condiciones de largo período que generan el contexto en el que tiene lugar el *dérapage* del proceso revolucionario (Furet).

Esta observación nos lleva a considerar la segunda sugerencia de Weber. Y ésta hace referencia al hecho de que las revoluciones modernas y contemporáneas generan *estado* (en el sentido de que dichas revoluciones generan aparatos centrales de control y administración más fuertes y una legitimidad más corroborada). De esa forma introducen un elemento que está ausente en las perspectivas en términos de actores y, por otros motivos, de las perspectivas marxistas. Nos vemos inducidos a considerar la relevancia que tienen algunas propiedades de las instituciones políticas en términos de estado o aparato central de control, represión, sanción y prevención, monopolio de fuerza y fuente de consenso. El término «estado» es utilizado aquí en el sentido aproximadamente weberiano, en relación con el espacio, el territorio, la población, la nación (tradicionales, por otra parte, en el sistema continental de los estados europeos).

Al término *modernización* debemos ahora aproximar el de *estado-nación*. De este modo tenemos un conjunto o un mapa de coordenadas para la teoría sociológica de la revolución. Tal como insiste Th. Skocpol, es difícil no tener en cuenta las relaciones transnacionales, por una parte, y las relaciones domésticas entre estados, aparatos de control, propietarios y campesinos, por otra, para esclarecer (descriptiva o explicativamente) la naturaleza de las revoluciones. (Una observación al margen: lo que hace insatisfactoria la utilización de la versión weberiana del estado es la idea subyacente en la misma de que el propio estado es

conceptualizable como un sujeto dotado de fines y vinculado, en el uso de los medios, por la lealtad y la eficiencia de las máquinas disciplinarias y administrativas, o de los aparatos. En realidad, aquí estamos más bien en presencia de efectos no esperados y de una compleja red de interacciones entre varios actores, ninguno de los cuales puede controlar sinópticamente las consecuencias, los fines y los medios. No parece necesario, de hecho, dar a un sujeto como el estado todo aquello que la teoría marxista le quita. La teoría marxista da analíticamente demasiado poco al estado. La teoría weberiana puede darle demasiado. Lo mismo es válido para los actores sociales, las identidades colectivas, los grupos, las clases, las organizaciones, los partidos. Cada uno de estos actores es más oportunamente conceptualizable como entregado a un juego mixto de coaliciones, conflictos, cooperaciones con los *partners*.)

En cualquier caso, la tradición del análisis histórico-comparado parece la más adaptada para proporcionar el ambiente o el conjunto de vínculos entre los actores. Las teorías socio-psicológicas tienden a tratar la revolución como un caso de acción colectiva violenta; pero no todos los casos de acciones colectivas violentas son realmente revoluciones. Las del conflicto, en los términos de juegos entre actores políticos dotados de objetivos totalmente divergentes; pero no todos los casos de este tipo son casos de revolución. Las del consenso, en términos de colapso de legitimidad de valores que ya no son compartidos o integrados; pero esto no es necesariamente cierto, en el sentido de que no parece dar una explicación auténtica y adecuada sino más bien indicar una condición de fondo. Las marxistas, finalmente, en los términos ciertamente de condiciones estructurales, pero o *sin* actores, o con la única lógica *intencional* de los mismos, como veremos posteriormente.

Podemos por tanto concluir este primer punto: las escasas revoluciones que han tenido efectos están asociadas a procesos de modernización o a reacciones ante la misma. Y, en distintas formas, vinculadas al imperativo del crecimiento y de la racionalización. Y ello en

sociedades agrarias (por otra parte, «libertad, igualdad, fraternidad» son, en su origen, palabras de origen campesino). Finalmente, dichas revoluciones generan estados-naciones más fuertes tanto en el plano interno como en el de las relaciones internacionales. Esto convierte en algo más bien singular la idea de Marx de la anarquía altruística (extinción del estado), asociada además de eso a una previsión de la revolución en sociedades industriales.

La segunda parte de mi comunicación puede decirse que busca precisamente responder a la pregunta: ¿cómo y por qué existe en Marx esta idea, tan singular y tan cargada de consecuencias inesperadas?

2. La tesis que sostengo en esta segunda parte es que la teoría de Marx de la revolución es un mosaico de elementos pre-modernos y modernos, generado desde el fondo de la primera modernización (inglesa), asociada de una forma totalmente singular con la revolución por excelencia (la francesa). En otras palabras, Marx piensa el evento revolución en términos «agrarios», en el interior de una sociedad industrial naciente. Para sostener esta tesis es útil referirse a la teoría de la revolución como teoría del cambio social. Examinemos, por tanto, el efecto conjunto de las dos clases de procesos, que han influido sobre el programa de Marx.

Partamos del primer elemento, la revolución industrial. El caso inglés es para Marx el ejemplo estándar (como sabemos el mismo es un caso absolutamente excepcional, pero es el *primero*). La negativa marxiana a reconocer relevancia analítica a la política, a las instituciones o al estado depende exactamente del énfasis puesto en los *efectos del mercado*. La observación de procesos de crecimiento y de alejamiento de la escasez en el sector manufacturero; el estudio de la formación de una nueva clase urbana; la percepción de la intensificación de los conflictos, de las coaliciones y de la violencia en los mecanismos de las nacientes relaciones industriales; el análisis (común a las reacciones ante la modernidad) del conjunto de los efectos del

mercado (rotura de las ataduras y de la cubierta solidarística de los sistemas de significado campesino), del efecto *individualismo*, la erosión de la comunidad y organicidad a favor del individualismo (y, naturalmente, los beneficios asociados con estos costes); y, aún, el análisis de la centralidad del conflicto entre las clases propietarias y las asalariadas en el sector local de las relaciones industriales: todo este conjunto de elementos motiva la dirección de la investigación de Marx sobre las propiedades objetivas que el *trend* del mercado puede exhibir. Se trata de las conocidas «leyes del movimiento». El análisis se efectúa más bien sobre la desvinculación de la acción económica de la *couche* campesina.

La teoría de la dinámica del capitalismo (con la demostración de su inestabilidad) genera también el modelo de sociedad bien ordenada que debe incorporar sólo los *beneficios* de la modernización, sin los *costes*, consintiendo de hecho una cooperación altruística sin conflicto. Pero no sólo eso: como sabemos, esta sociedad perfecta está latente en el gran desorden presente. Y también tiene de su parte un actor que es racional pensar que la alcance: los trabajadores asalariados de la industria. (La racionalidad depende aquí de la relación entre un coste cero y un beneficio esperado superior a cero: los trabajadores *sólo* tienen que perder las cadenas. Se trata de una decisión racional en condiciones de certeza porque disponemos de una teoría de cómo es el estado alternativo al presente. Ésta es una forma —tal vez un poco rara— para decir cómo se conjugan «razón» y «revolución» en Marx.) Los actores revolucionarios son, de hecho, producidos por las leyes del movimiento objetivas del modo de producción capitalista. Marx les atribuye una función «general» y ello parece depender del hecho de que uno de los principales efectos del mercado (en la previsión de Marx) es la progresiva *simplificación* de la estratificación social: el mercado es pensado como algo que debe «engullir» la sociedad. O sea, Marx pensó que el mercado era el único principio de organización social. Por ello el conflicto entre las clases propias al mercado pasa de ser *local* a *global*. Se trata de un juego de suma cero de dos personas:

ahí tenemos una particular conceptualización de la sociedad como un *esquema de conflicto puro.*

Marx lleva a cabo una extensión analógica del resultado del análisis del «mercado naciente». Y extrapola de los procesos locales y condicionados, circunscritos a una fase de la historia de las sociedades industriales (de *una* sociedad industrial), propiedades globales e incondicionadas, definidas como propiedades de toda industrialización. El finalismo de su filosofía de la historia (el siglo XIX es muy rico en estos dispositivos) se combina con la reacción ante la ruptura de lo moderno. El mito de la revolución se conjuga con el mito del crecimiento: hay, por tanto, un espíritu tradicional y premoderno (como veremos, de matriz comunitaria, orgánica) y un espíritu modernizante que enfatiza el elemento del crecimiento y del desarrollo (sin costes).

Por ello podemos llegar a la conclusión, para este primer elemento, de que la captación del efecto anómico y disgregante del mercado produce en Marx la idea: 1) que la teoría de la revolución coincida con la teoría del desarrollo (leyes del movimiento); 2) que la revolución genere una sociedad como esquema de cooperación sin costes y sólo con beneficios; 3) que la particular máxima de racionalidad para los actores sea identificable gracias a una teoría (razón) de la mutación (revolución).

Veamos ahora las cosas, a partir del segundo elemento, el efecto de la revolución francesa. Tal como ya he dicho, Marx combinó en una secuencia casual o incluso en una red de interdependencia, dos hechos, la primera revolución industrial y la revolución política moderna por excelencia, la francesa, la única que produjo su mito y que inventó el propio término de «revolucionario». R. Dahrendorf ha observado cómo entre estos dos procesos no hay ninguna relación; al menos en el sentido de Marx. No obstante sabemos que la lectura de los historiadores de la revolución francesa influyó mucho en Marx. Ahora se puede sostener —desde este punto de vista— que la función del autor revolucionario es afín a la (a lo Sièyes) de un estado, de un orden que es la nación, sin que ello le sea reconocido.

¿Cuánto cuentan los productores? Nada. ¿En cuánto «contribuyen» al modo de producción capitalista? ¿Cuán-

to «son» en este modo de producción? Todo. La *clase* parece en realidad, para Marx, el sustituto funcional de la *nación*. La identidad es generada por el conflicto con los demás, los extranjeros que pregonan el derecho de conquista sobre los recursos (primero comunes). El modelo de la explotación (independientemente de su formulación en valores) es el del cobro físico de los excedentes familiares de los escenarios rurales (por lo que, tal vez, Marx rehabilita a los fisiócratas). El juego de suma cero entre capitalistas y asalariados y los mecanismos que regulan el salario en la línea de subsistencia son los elementos que confieren a la clase obrera una rigidez «campesina». La rebelión campesina (que tiende a la distribución de los recursos en un marco de economía reintegrativa) se disfraza en la revolución de los asalariados industriales en un marco de economía con excedentes. De este modo podemos decir que la clase es nación; la clase debe expropiar a los expropiadores y restablecer, a través de una redistribución propietaria, el equilibrio de la propiedad común de los recursos.

Estas observaciones nos permiten esclarecer la trama entre elemetos pre-modernos y modernos, característicos de la teoría inexpresada de la revolución de Marx, la del cambio social. A los notorios y por lo demás obvios influjos que tiene la filosofía de la historia judaico-cristiana, la teodicea, etc., sugiero aproximar unas razones que se derivan de la pertenencia de la teoría de Marx a la familia de reacciones ante la modernización. En esto, fiel a su maestro Hegel, Marx se pregunta sobre el enigma de sociedad en que el núcleo prescriptivo está lacerado y erosionado por el principio del individualismo y del intercambio. ¿Cómo puede mantenerse en pie una sociedad de ese tipo? (Por esto Hegel piensa en el *Sittlichkeit.*) Nosotros sabemos qué papel tan importante desempeña la «nación» en estos procesos (Habermas). Por su parte Marx piensa en el restablecimiento de un esquema de cooperación sin coerciones (con beneficios y sin costes). La *razón* de la *revolución* es la solución del problema planteado por la rotura de lo moderno, en este rincón del mundo. Y la misma coincide con la noción modelo de sociedad perfecta.

Ahora bien, esta «razón» es expresada por la teoría «científica» del cambio social. Esta última incorpora el tema de una racionalidad sinóptica y la hipótesis de que la acción humana puede disponer de una teoría mejor en sentido absoluto, capaz de reducir a cero los costes de la elección frente a los beneficios esperados y eliminando los efectos imprevistos y las consecuencias inesperadas. (Como veremos en la conclusión, en realidad las elecciones humanas no tienen lugar casi nunca en la privilegiada situación en la que se disponen en este sentido por la mejor teoría. Y tienen lugar como máximo en un ambiente de inseguridad y riesgo. Una noción de racionalidad sinóptica es más conveniente sustituirla por una noción de racionalidad limitada e introducir un postulado de ignorancia. Y, sobre todo, al no disponer de teoría del cambio o de filosofías de la historia con salida predeterminada, es conveniente sustituir la noción de modelo de *sociedad perfecta* por la, más sobria, de *sociedad mejor*.)

3. La tercera parte de la comunicación atañe precisamente a uno de los más macroscópicos efectos imprevistos por Marx: el hecho de que la formación de organizaciones de representación de los intereses y de las demandas políticas y sociales de los trabajadores (los partidos de masas de los que toman forma los demás) habría alterado las reglas del juego en la sociedad industrial o en vías de industrialización. Naturalmente, la imagen de revolución cambia progresivamente su forma clásica hasta asumir, en las prácticas, si no antes o después en las representaciones simbólicas, un valor metafórico, de memoria, símbolo o identidad colectiva o pertenencia. Las imágenes del derrocamiento, de la inversión de lo alto y lo bajo, de la verdad y del horror, de la luz y de las tinieblas, de los últimos que sustituyen a los primeros, de lo de arriba que va a parar abajo, etcétera, tienen sentido sólo en un universo estancado, no caracterizado por los cambios e innovaciones, en el marco de economías reintegrativas y, sobre todo, en la óptica de la diversidad de los *excluidos*. Derrocar algo tiene sentido para quien no está situado en el sistema

que se debe derribar: pero el primer objetivo del movimiento de los trabajadores es exactamente el inverso, el de la *incorporación*. (Más concretamente, se podría sostener que la incorporación no es tanto un objetivo sino más bien una realización o un efecto en presencia de objetivos divergentes. Es plausible que la teoría marxista de la lucha de clases en las sociedades industriales no sea satisfactoria; pero también parece presentar fuertes límites la teoría liberal de la incorporación.) En cualquier caso para las modernas clases trabajadoras, allí donde han forzado su ingreso en la arena política y han obtenido derechos de ciudadanía social con mayor o menor dignidad de reconocimiento, el problema central es el del conflicto no para el derrocamiento, sino para la *equidad* social en la distribución de los costes y beneficios de la cooperación y en la formación de las decisiones colectivas. Como es fácil de ver, cambia la conceptualización de la sociedad que está debajo: pues no es identificable con un esquema de conflicto puro (porque el intercambio social es ventajoso respecto al aislamiento); es más bien representable como un esquema no mutuamente incompatible de cooperación y conflicto (porque los grupos sociales formulan pretensiones conflictivas sobre la distribución de los «valores» sociales). Éste es el esquema característico de las sociedades industriales. Del mismo modo, podemos añadir, el conflicto entre las dos coaliciones características del mercado es únicamente uno de los posibles juegos del conflicto. Los actores son múltiples, las propias identidades múltiples y también múltiples los puestos. Esto es propio de sociedades con escasez moderada en las que es imaginable una multiplicidad de conflictos y divergencias, así como una multiplicidad de convergencias e identidades entre los diversos actores. Es difícil olvidar que una nueva figura, respecto a la historia narrada a propósito de la razón y revolución en Marx, es exactamente la de la organización política como partido, un nuevo actor dotado de intereses propios. Esta observación nos permite afrontar el problema central de la tercera parte. Y hace referencia a algunos aspectos de la versión dada por Lenin de la relación entre razón y revolución. De hecho parece que sería

como mínimo fútil ocuparse de nuestro tema sin tener en cuenta una de las mayores tradiciones revolucionarias de este siglo, como es la leninista.

Si *El Estado y la revolución* sufre de la utopía ochocentista de la socialización de la política o de la extinción del estado y el análisis del desarrollo del capitalismo en Rusia incorpora la originaria lección de Marx sobre leyes del movimiento de la historia, el auténtico texto nuevo al que referirse a propósito de Lenin sigue siendo *¿Qué hacer?* Es en él donde Lenin añade al cuerpo del materialismo histórico y del naturalismo marxiano una auténtica y propia teoría de la revolución como organización. Los actores de la escena del 89 no tenían nada que se pareciera a un programa revolucionario. El primer caso —que precisamente se convertirá en ejemplar para el escenario ya planetario de nuestro siglo— de programa revolucionario que coincide con la organización-partido es el del grupo bolchevique de la socialdemocracia rusa. La percepción por parte de Lenin de la relevancia contemporánea de la organización como valor en sí mismo es el elemento propiamente innovador respecto a la teoría del cambio social de Marx. Tal como se ha observado, si el marxismo es una teoría de la historia, el leninismo es una teoría del desarrollo político. La organización es, por otra parte, el tema occidental de las socialdemocracias. En esto Lenin, como es sabido, mira y mirará a Alemania, tanto en la formación del programa como —por otros motivos— una vez ocupado el vacío de poder en la cumbre de la crisis revolucionaria. Al mismo tiempo, la escena rusa es esencialmente campesina, como lo será la china. Los campesinos hacen la revolución y la pagan; los bolcheviques la dirigen. Y quien dirige u organiza, vence. De ahí su razón y la fuente de la nueva legitimidad. El problema moderno de la legitimación y de la autoridad (del que partimos en la primera parte) obtiene una respuesta inédita. Es el partido quien debe convertirse en estado o institución: el mandato del gobierno va al partido. La fuente de la legitimidad revolucionaria sólo puede basarse en el monopolio de la fuerza de organización, sobre su dictadura soberana.

El modelo leninista parece por ello convertirse en

paradigmático por un lado como técnica, programa y organización; por otro como nueva institución (piénsese en el caso ejemplar del partido revolucionario institucional del México contemporáneo). El argumento es que se debe reflexionar sobre el input de instituciones y racionalidades institucionales que las revoluciones contemporáneas introducen en sociedades tradicionales. El rasgo distintivo parece ser el de la contemporaneidad del imperativo de la organización. Y una prueba de ello nos la dan las diversas experiencias de modernización y los vínculos que las industrializaciones desde arriba plantean a los partidos revolucionarios. Es por esto por lo que el Octubre soviético ha constituido el paradigma en este siglo para el escenario campesino mundial, en el que grandes países y masas vinculadas a la legitimidad tradicional, a la escasez, al dominio colonial y al estancamiento han luchado y luchan por la identidad, para asumir el papel de actores en la historia. La revolución como organización parece desempeñar, por tanto, el papel de moderno Leviatán: juega la carta del desarrollo político *vía* partido para provocar la salida del subdesarrollo económico. La teoría de la supremacía del partido es la contraparte en nuestro siglo de la teoría de la monarquía absoluta del siglo XVII. «Los modernizadores del siglo XVII canonizaron al rey, los del siglo XX al partido» (Huntington).

B. Moore ha observado que los efectos de libertad de las revoluciones pasadas «han requerido bastante tiempo para manifestarse». ¿A qué se debe esta observación? ¿Por qué no preguntarse más bien sobre la base de los efectos de eficiencia? Un comentario a esta observación puede sugerirnos algunas consideraciones como conclusión.

4. En las tres partes anteriores he intentado identificar algunas cuestiones, en niveles y en contextos disciplinarios distintos. También he intentado mostrar algunas cosas que es importante comprender o explicar si uno se hace las mismas preguntas que yo me he hecho. Considero esto, comprender o explicar, como un obvio deber intelectual. No obstante, considero también

un deber intelectual argumentar acerca de la equidad, si no a la racionalidad, de elecciones y preferencias. A este respecto no creo que deban eludirse las razones por las que nuestro tema ha sido propuesto a las discusiones de los promotores de la convención. ¿Qué es justo hacer, a la luz de las informaciones de los vínculos que nuestros anteriores análisis han puesto en evidencia?

Tomemos el primer término: razón. He sostenido una versión *limitada* de la racionalidad y he expresado desconfianza hacia el elogio enfático de la razón que es característico de algunas filosofías de la historia. La misma desconfianza atañe, naturalmente, a la noción modelo de sociedad perfecta. ¿Debemos por ello llegar a la conclusión de que la percepción de la no existencia de un sentido «racional» incorporado en la historia coincide con el sinsentido, con la no justificabilidad de nuestras elecciones? No lo creo. ¿Es cierto que no existe ninguna acepción aceptable y plausible de *progreso?* No lo creo; y ello es tan cierto que nosotros no sólo expresamos .continuamente preferencias sino que incluso, si se nos pide, nos empeñamos seriamente en defenderlas con argumentos.

El argumento es que la disolución de la idea unívoca de progreso no reduce nuestra fatiga racional, sino que más bien genera la carga de definir desde *cuál* punto de vista, bajo *cuál* parámetro valorar cualquier cosa como mejor y progresiva, o éticamente preferible a cualquier otra cosa. Éste es el problema que una visión limitada y sobria de la racionalidad debe afrontar constantemente: encontrar un criterio bajo cuya luz valorar el estado de las cosas; en nuestro caso, el equilibrio o el esbozo de una sociedad. Algunos objetan que esto es imposible. Pero *si* —tal como habría dicho Kant— debe ser posible, entonces es preciso encontrar algo como criterios en los que basar nuestros juicios de valor. Un exceso de racionalismo requeriría identificar criterios de este tipo válidos para cualquier mundo posible. Conviene ser más sobrios y reconocer que nuestros criterios son válidos entre constelaciones de vínculos determinados, entre *tradiciones*. Pero no por ello valen menos o, si acaso, deben ser defendidos menos tenaz-

mente. Nosotros seguimos necesitando una teoría del «valor político», además de, naturalmente, una teoría de lo «posible político».

Entonces me pregunto: ¿qué vínculos genera nuestra principal tradición para un aceptable y practicable modelo de sociedad mejor? ¿Qué filtro para nuestras utopías? (Nozick). Yo creo que el vínculo fundamental es el que está constituido por el primero de los principios del 89: la libertad del individuo como persona moral (la libertad como condición básica para individuos autónomos). Nuestra tradición, en este rincón del mundo, tiene como rasgo distintivo la génesis y la consolidación de la noción de *individuo*. También esto es una parte de esa historia contingente del individualismo, sobre el que Weber decía: *sólo en occidente*. La revolución del 89 (o su mito, no importa) formuló nuestros problemas: dicha revolución engendró la idea de un proyecto moderno en política. No había ninguna razón para que las cosas no pudieran ir de otra forma; pero el hecho es que fueron así. Y eso es un vínculo para nuestras conceptualizaciones de una sociedad mejor. Y puede definirse como la prioridad de la libertad, en una sociedad de tradición democrática o poliárquica y con moderada escasez (Rawls). Eso significa que no podemos justificar ningún equilibrio de las instituciones que no sea coherente con la prioridad de las libertades. La idea de que la libertad no estuviera en tensión con la igualdad y la fraternidad ha sido característica de las tradiciones socialistas y comunistas que han reaccionado ante la laceración individualista. Nosotros sabemos que eso no es cierto. En realidad una sociedad conceptualizada como esquema de cooperación y conflicto para individuos y grupos distintos, dotados de intereses y de conceptos del bien diferentes y divergentes, sólo puede considerar como un bien público o colectivo el igual valor de la libertad para los distintos grupos. Esa sociedad los considera una condición para la autonomía de los individuos. La igualdad es, por tanto, interpretada a partir de la libertad. De hecho, parece que puede decirse que la combinación entre ambas es la puesta en juego para una sociedad mejor, en la que se generen y se protejan las bases sociales para una

vida que sea digna de ser vivida, sea cual sea el significado por el cual esto es cierto para individuos —hombres y mujeres— en sociedad.

Parecen así volver, a tantos años de distancia, al consumarse las fuerzas de un ciclo, los términos —y su combinación— de libertad e igualdad (cuestiones de justicia, por tanto), por lo que me es grato recordar ahora el proyecto de un joven intelectual que hace tiempo estudió en esta antigua universidad, Carlo Rosselli.

NEOCONTRACTUALISMO, SOCIALISMO Y JUSTICIA INTERNACIONAL

por GIULIANO PONTARA

En este escrito reúno —aportando algunas modificaciones— dos ensayos, publicados anteriormente,[1] sobre la teoría neocontractualista de la justicia propuesta por John Rawls en su ya célebre (y según algunos demasiado sobrevalorado) tratado *A Theory of Justice*.[2]

Aun aceptando, pero sólo para proseguir la discusión, la validez de la concepción rawlsiana de la «justicia como equidad» y de la doctrina contractualista sobre la que el filósofo norteamericano intenta basarla, discuto dos problemas. El primero, que trato en la sección II, es el de la validez de la tesis rawlsiana según la cual la concepción de la justicia como equidad sería en principio compatible, tanto con un orden democrático en el que está vigente la propiedad privada de los medios de producción y distribución, como con un orden democrático en el que los medios de producción y distribución están bajo el control democrático de la sociedad.

El segundo problema, que discuto en la sección III, hace referencia, en cambio, a las implicaciones de la teoría rawlsiana en lo que se refiere a la justicia internacional, con particular incidencia sobre el problema de cuáles son las exigencias de la justicia respecto a las relaciones entre países ricos y países pobres.

1. El primero titulado *Neocontrattualismo e socialismo*, en *Rivista di filosofia*, n.º 19, febrero 1981, pp. 138-158; el segundo titulado *Giustizia locale e giustizia globale*, en *Biblioteca della libertà*, n.º 65-66, abril-setiembre 1977, pp. 254-267.

2. Oxford University Press, 1972, traducción italiana, *Una teoria della giustizia*, Milán, 1982.

Aun cuando actualmente se puede suponer un amplio conocimiento de la teoría elaborada por Rawls, tal vez sea oportuno recordar brevemente sus rasgos esenciales.

I. Neocontractualismo y concepción de la justicia como equidad

La teoría neocontractualista de Rawls, que históricamente continúa la gran tradición de pensamiento contractualista que va de Hobbes y Locke a Rousseau y Kant, se sitúa actualmente, junto con la filosofía analítica, en el ámbito de esa corriente que, en contra de las posiciones subjetivistas y emotivistas características del más radical empirismo lógico, tiende a reforzar la racionalidad de la ética (Hare, Baier, Toulmin, Brandt, Frankena, Urmson, Chisholm, etc.). Una forma de entender la teoría contractualista de Rawls es, de hecho, la de ver en ella una propuesta de establecimiento racional de los valores, o mejor de ciertos valores, lo que equivale a decir una propuesta de cuáles deben considerarse como buenas razones para dar la propia adhesión a determinados principios (de justicia) más que a otros.

Como es sabido la idea fundamental de Rawls es la siguiente: se imagina que unos sujetos racionales son llamados para decidir libre e imparcialmente —o sea, «velo de ignorancia» que impide en modo igual a cada uno de cualquier conocimiento particular de sus propias futuras preferencias, de sus propias intenciones, valores y planes de vida— sobre cuáles principios generales deben ser modeladas las instituciones fundamentales de la sociedad en las que posteriormente ellos y sus descendientes deberán vivir. Pues bien, la propuesta de Rawls es que sean considerados principios aceptables de justicia (de las instituciones) esos principios sobre los que se pondrán de acuerdo por unanimidad las partes en semejante eventualidad contractual imaginaria; o sea, el hecho de que unos seres racionales, en una situación contractual del tipo indicado, acepten por

unanimidad ciertos principios (de justicia) más bien que otros, debe considerarse, según Rawls, una buena razón (o tal vez incluso una razón concluyente) para considerar a esos principios, antes que otros, como válidos, razonables o aceptables. Debe notarse sin embargo que, para Rawls, las condiciones que caracterizan la situación originaria están sujetas a esas modificaciones que pueden requerirse con objeto de que de los principios en ella aceptados sean deducibles esos juicios de justicia sobre instituciones fundamentales de la sociedad que se presentan como poseedores de «gran certeza intuitiva». La idea es, en suma, que, a través de sucesivas formulaciones de las condiciones que caracterizan la situación contractual originaria a la luz de nuestros «más ponderados» juicios de justicia, se llegará al final a una caracterización de la situación originaria tal, 1) que exprese condiciones de aceptabilidad de los principios de justicia que es razonable pedir, y 2) que facilite principios de justicia compatibles de modo general con nuestras más «ponderadas intuiciones» en el fondo. Y a un tal estado de cosas Rawls se refiere llamándolo un estado de «equilibrio reflexivo».[3]

No me adentro en la descripción y discusión de las condiciones que, según Rawls, caracterizan a la situación originaria en estado de equilibrio reflexivo. Me limito a aludir a cuatro de ellas. La primera concierne a la racionalidad de los sujetos contratantes: ellos son entendidos como seres racionales en el sentido de que cada uno persigue exclusivamente su propia comodidad a largo plazo, más allá de cualquier envidia o de cualquier interés beneficioso para la fortuna o la mala fortuna de los demás. La segunda condición concierne a la imparcialidad de los sujetos contratantes: la misma está asegurada por el «velo de ignorancia» detrás del que se encuentran para decidir y que, precisamente, impide a cada uno aventajarse respecto a los demás. La tercera condición está constituida por la aceptación de una moderada escasez de bienes, por lo que las partes contratantes saben que en la sociedad en la que viven

3. J. Rawls, *op. cit.*, pp. 34-35 y de forma más general los apartados 3, 4, 43 y 87.

habrá inevitablemente conflictos de intereses. Según Rawls, la primera y la tercera condiciones son precisamente las que dan origen a los problemas de justicia, por cuanto que en una sociedad de altruistas o en una sociedad caracterizada por la superabundancia de bienes no habría conflicto de intereses, o conflictos que provocaran problemas *de justicia.* La cuarta y última condición consiste en el tema de estricta observancia, por la que las partes contratantes pueden contar con que, una vez puestas de acuerdo sobre qué principios modelar las instituciones fundamentales de la sociedad en la que deberán vivir, esos principios serán después ampliamente aplicados y respetados por todos, o en todo caso por casi todos. Rawls es perfectamente consciente de que este último tema no es realista y que la concepción de la justicia preconizada basándose en él es ideal.

Hasta aquí la idea neocontractualista de Rawls. Por lo que se refiere a la concepción de la justicia derivable de ella, basta recordar aquí, sin entrar en el mérito de los argumentos adoptados por Rawls, que él sostiene que las partes contratantes, situadas frente a la elección de toda una serie de principios incompatibles entre sí, se pondrán de acuerdo por unanimidad para fraguar las instituciones fundamentales de la sociedad en la que deberán vivir basándose en estos dos principios:

Primer principio: cada persona debe tener igual derecho al más amplio sistema de iguales libertades fundamentales compatibles con un simple sistema de libertad para todos (*principio de libertad*).

Segundo principio: las desigualdades sociales y económicas deben ser reguladas de tal modo que

a) se convierta en máximo beneficio la menor ventaja... (*principio de diferencia*) y

b) estén conectadas con cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad de oportunidades (*principio de igualdad de oportunidades*).[4]

Una sociedad justa es, por tanto, según Rawls, una sociedad en la que las instituciones fundamentales están estructuradas y funcionan conforme a estos dos prin-

4. *Ibid.* Hasta la nota 40, se cita esta obra.

cipios, y una particular distribución de bienes, cargas y beneficios será ella misma justa si, y sólo si, es el resultado de un equilibrio constitucional conforme a ellos. La concepción de la justicia elaborada por Rawls se revela de este modo como una concepción «puramente procesal».

Es importante recordar que entre los dos principios anteriormente aludidos subsiste, según Rawls, un «orden lexicológico», lo que significa que el primer principio tiene prioridad sobre el segundo en cualquier caso de conflicto entre ellos, o sea, que las demandas planteadas por el segundo se convierten en operativas sólo cuando han sido satisfechas las del primero. Ello comporta que ninguna de las libertades fundamentales puede ser legítimamente sacrificada con objeto de aumentar el bienestar social y económico de algún grupo, ni siquiera del grupo que está peor. Rawls llama a tal concepción la *concepción especial de la justicia* y subraya que sólo es válida en situaciones en las que a cada uno se le garantiza un mínimo nivel de vida aceptable, o sea, en la que los valores básicos (*the basic wants*) del individuo pueden ser satisfechos.[5] Rawls argumenta de hecho que, allí donde tienen la seguridad de gozar de un mínimo de bienestar socioeconómico, las partes contratantes no estarán dispuestas a cambiar sus propias libertades fundamentales por cualquier aumento de tal bienestar.[6] Por el contrario, en situaciones en las que un mínimo de bienestar no está garantizado para todos equivale para Rawls a la que él llama la *concepción general de la justicia,* según la cual cualquier bien puede ser cambiado con otros, y de forma particular la restricción e incluso el sacrificio de una o más libertades fundamentales están permitidos donde ello sea necesario para asegurar a cada uno ese mínimo bienestar material por debajo del cual no es ni siquiera posible gozar en algún grado de las libertades fundamentales. Rawls sólo se detiene de pasada en esta concepción general. Su atención está totalmente dedicada a la elaboración de la concepción especial y no a la cuestión del tipo de instituciones fundamentales que la misma requiere en el ámbito de una sociedad nacional. Según Rawls, de hecho, esta concepción vale únicamen-

te a nivel *intra*estatal mientras que a nivel *inter*estatal valdría una concepción en parte distinta. Como veremos más adelante en la tercera parte, semejante dualismo no es sostenible en el ámbito de la doctrina contractualista, que está en la base de todo el edificio normativo construido por Rawls. En las páginas siguientes prescindo, no obstante, de esta crítica y tomo en consideración la concepción especial de la justicia en cuanto aplicada exclusivamente al ámbito nacional. Prescindo incluso del hecho de que muchas sociedades nacionales que existen en el mundo actual no se encuentran en esa fase de posindustrialismo en la que es lícito suponer haya suficientes recursos para garantizar a cada uno ese mínimo bienestar material que es el presupuesto de la aplicabilidad de dicha concepción. Acepto, para seguir adelante con la discusión, el nivel de abstracción sobre el que se mueve Rawls, manteniendo por tanto la discusión en ese plano de «teoría ideal de la justicia» en el que la ha colocado el propio Rawls.

II. Neocontractualismo y socialismo

Una vez aclaradas las líneas esenciales de la teoría rawlsiana y los presupuestos de la discusión que espero llevar a cabo, me dedico ahora al primer problema que deseo discutir, que puede concretarse del siguiente modo: asumiendo la validez de la concepción especial de la justicia, ¿hay motivos para creer que, basándose en ella, una sociedad socialista es preferible a una sociedad capitalista, o tal vez es cierto lo contrario?

Debo decir de inmediato que no discutiré ni de «socialismo real» ni de «estado capitalista de las multinacionales». El problema es tratado exclusivamente a nivel teórico-ideal: a partir del momento en que, como ya he puesto de relieve, la teoría en la que aquí nos movemos es una teoría ideal, nuestro problema se configura como problema si basándose en la misma existe un modelo ideal de estado socialista preferible al modelo ideal de estado capitalista, o no.

Sin embargo no se puede negar racionalmente que la

respuesta que se da a este problema teórico tiene implicaciones prácticas, de naturaleza política.

El problema es afrontado en dos etapas. La primera consiste en responder a la siguiente pregunta: ¿es ante todo imaginable una sociedad idealista (ideal) que sea compatible con la exigencia de libertad planteada por el primer principio de justicia? Y sólo si la respuesta a esta pregunta es —como sostendré— afirmativa se podrá pasar a la segunda etapa, o sea, a la cuestión de si la plena realización de las instancias planteadas por los dos principios de la justicia requiere la constitución de una sociedad socialista, o tal vez exista un ideal de estado capitalista en todo y por todo justo.

Para responder a las dos preguntas que acabamos de formular es necesario aclarar: *a*) cuáles son el sentido y el alcance precisos del principio de libertad, y *b*) qué se debe entender precisamente por capitalismo y socialismo, o sea, cuáles son los modelos ideales que se comparan cuando se pregunta si basándose en la concepción especial de la justicia es preferible un modelo ideal de sociedad capitalista o bien un modelo ideal de sociedad socialista.

1. *Capitalismo y socialismo.* Empiezo con el segundo punto, sobre el que el propio Rawls se detiene. Él traza de hecho a grandes rasgos un modelo ideal de estado constitucional y democrático caracterizado por la propiedad privada, por otra parte bastante difusa, de los medios de producción, o sea, «del capital y de los recursos naturales», como dice Rawls, y de un mercado perfectamente competitivo. Rawls se refiere a un tal sistema con el término de «democracia de propiedad privada» y sostiene que el mismo es perfectamente compatible con las exigencias de libertad, de igualdad de oportunidades y de un mínimo aceptable de bienestar social y económico implicados en la concepción especial de la justicia.[7] Otro tanto es válido para el modelo socialista alternativo, o sea, para ese ideal de estado constitucional y democrático, pero caracterizado por la propiedad colectiva de los medios de

producción (administrados, bien directamente por los consejos obreros, o bien indirectamente por representantes de los trabajadores nombrados por el estado), al que Rawls se refiere con la expresión de «socialismo liberal».[8] Aquí debe notarse que para Rawls un estado socialista no está necesariamente caracterizado, además de por la propiedad colectiva de los medios de producción, también por una economía ampliamente planificada: y para él es perfectamente posible hablar de un sistema socialista en el que está vigente una economía de mercado —el denominado «market socialism»—,[9] razón por la que el hecho de que argumente en favor de un mercado libre y contra una economía ampliamente planificada[10] no debe ser tomado, de hecho, como una crítica contra cualquier forma de sistema socialista. El problema que nos interesa, por otra parte, no es si los argumentos que Rawls adopta contra una economía planificada son válidos, sino si la colectivización de los medios de producción sea de hecho compatible con el principio de libertad. Pues bien, el propio Rawls afirma expresamente que así es, que tanto el modelo capitalista como el socialista satisfacen las exigencias fundamentales de libertad y de igualdad de oportunidades planteadas por sus dos principios de la justicia.[11] Lo cual significa que el derecho de propiedad privada que Rawls incluye, como se verá después, entre las libertades fundamentales, no puede ser interpretado razonablemente como implicando un derecho de propiedad privada sobre los medios de producción.

Ahora bien, a partir del momento en que para Rawls se dan, de modo teórico, tanto un modelo capitalista como un modelo socialista compatibles tanto con el principio de la libertad como con el principio de igualdad de oportunidades, el problema de cuál de los dos modelos sea preferible parece reducirse al de cuál de los dos modelos satisface la exigencia planteada por el principio de diferencia, o sea, al problema de cuál de los dos sistemas maximiza la renta del grupo menos aventajado económicamente. Y aun cuando la respuesta a esta pregunta no sea para Rawls una de esas que puedan darse en la situación originaria —por cuan-

to tal respuesta depende en parte de las circunstancias históricas en que se encuentra una determinada sociedad (y de los hechos contingentes de este tipo se les impide todo conocimiento a las partes contratantes)—,[12] no obstante él parece propenso a creer —como se verá mejor posteriormente— que el modelo capitalista es preferible al socialista.

Espero poner en duda esta tesis rawlsiana haciendo valer que no hay ningún modelo capitalista compatible ni con el principio de libertad ni con el de igualdad de oportunidades, y que, por lo tanto, ya en la situación originaria, las partes contratantes optarían por una sociedad en la que los medios de producción están bajo el control de la comunidad, o sea, por una sociedad socialista.

2. *Libertad, capitalismo y socialismo.* Empiezo a plantear mis dudas acerca de la compatibilidad de un estado capitalista con la concepción especial de la justicia, examinando el primero de los dos principios en que se articula esta concepción, o sea, el principio de libertad. El cual, es preciso subrayarlo, en la formulación definitiva propuesta por Rawls y anteriormente citada, no requiere ya, genéricamente, la máxima e igual libertad para todos, sino, más específicamente, «el más extenso sistema de iguales libertades fundamentales». El problema, por tanto, consiste en saber cuáles son esas libertades fundamentales. Rawls no se adentra en una articulada discusión de este problema tan importante para su teoría, y se contenta con enumerar, brevemente, las siguientes libertades fundamentales: *a*) *la libertad política* (entendida como derecho de candidatura y de participación a través del voto y sobre la base del principio de mayoría para la conducción de lo que él denomina los «asuntos políticos»); *b*) *la libertad de palabra y de asamblea; c*) *la libertad de conciencia y de pensamiento; d*) *la libertad personal junto al derecho a la propiedad (personal); e*) *la libertad del arresto y del secuestro arbitrarios como son definidas en la noción de estado de derecho.*[13]

Dichas libertades parecen ser, según Rawls, funda-

mentales en el sentido en que serían aquellas sobre las cuales las partes contratantes se pondrían de acuerdo por considerarlas necesarias para la obtención de la máxima satisfacción de las propias preferencias, o de la máxima realización de los propios objetivos o planes de vida, en una situación en que las mismas nada saben acerca de la naturaleza o el contenido de tales preferencias, objetivos o planes.[14]

Según Rawls, el primer principio requiere que todas estas libertades sean iguales en cuanto «los ciudadanos de una sociedad justa deben tener los mismos derechos fundamentales».[15] El problema, no obstante, está en que entre las libertades fundamentales citadas se pueden verificar casos de incompatibilidad, en que se reactualiza, en el ámbito de la concepción rawlsiana, el conflicto entre lo que Constant llamaba la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, o sea, el conflicto existente entre la libertad política y la libertad civil.

No es del todo evidente cómo se resuelve para Rawls tal conflicto. Algunas afirmaciones suyas indican, no obstante, una propensión hacia la posición asumida por el propio Constant, el cual, como es sabido, sostenía la primacía de las libertades civiles sobre las políticas. Así, por ejemplo, Rawls afirma explícitamente en un determinado momento que un sistema político que no esté basado en una constitución democrática que «incorpore» y «proteja» tanto la libertad civil como los derechos políticos no constituiría un «procedimiento político justo».[16] Pero sostener que las libertades civiles son protegidas de igual modo que las políticas comporta, precisamente, sostener la primacía de las primeras sobre las segundas, en el sentido en que es definida y justificada una esfera de lo privado en la que las decisiones se dejan en manos de los individuos, y no son adoptadas por la comunidad basándose en el principio de mayoría, como requeriría precisamente la libertad política. No me detengo ahora en discutir si las partes contratantes optarían efectivamente en la posición originaria, tal como afirma Rawls, por una tal solución del conflicto entre libertad civil y libertad política. Admito, para poder seguir discutiendo, que sea

así, y paso a hacer algunas consideraciones sobre su concepto de libertad.

Siguiendo la estela del pensamiento liberal tradicional, Rawls define el concepto de libertad como una relación triádica subsistente entre un cierto *sujeto*, una cierta *acción* y unas ciertas *restricciones*: un sujeto (persona o asociación) es libre de hacer, o no hacer, una determinada acción si, y sólo si, la misma no está sometida a ninguna restricción respecto al hacer, o no hacer, esa acción. Un problema que se presenta de inmediato es el de establecer cuáles intervenciones deben considerarse restricciones y cuáles no. Para Rawls, como para G. S. Mill, deben considerarse como restricciones de la libertad tanto los deberes y las prohibiciones de naturaleza jurídica como las «influencias coercitivas» debidas a la opinión pública y a la presión social.[17] En realidad, sin embargo, Rawls se interesa casi exclusivamente por la libertad tal como es definida en el ámbito de un sistema jurídico. Así, por ejemplo, se dirá que en una determinada sociedad *S* está vigente una máxima e igual libertad de conciencia y pensamiento si, y sólo si, en esa sociedad existe un eficaz sistema jurídico, *J*, tal que: 1) *J* en *S* no obliga a nadie a seguir determinadas tendencias científicas, religiosas, morales, artísticas o similares antes que otras, y 2) *J* en *S* prohíbe a cada uno «interferir» en la búsqueda de esos intereses, sean cuales sean, por parte de quien quiera hacerlo.[18] No obstante Rawls no afronta nunca a fondo el problema de establecer de forma clara y unívoca cuándo hay «interferencia», o sea, qué intervenciones (y eventualmente qué omisiones) deben considerarse como interferencias limitadoras de la libertad y, por tanto, como tales, deben prohibirse jurídicamente. Él, no obstante, es explícito respecto a un punto: los factores económicos no deben considerarse como factores que puedan restringir la libertad sino más bien, lo cual para Rawls es bastante distinto, como factores restrictivos de la capacidad de disfrutar de la libertad, o sea, en la terminología de Rawls, como factores que «influyen sobre el valor de la libertad» *(affecting the worth of liberty)*.[19] A partir del momento en que esta distinción entre «libertad» *(liberty)* y «valor

de la libertad» (*worth of liberty*) es de notable importancia en relación con el problema que estoy tratando, creo oportuno incluir en su totalidad el párrafo en que Rawls la introduce:

«La incapacidad para sacar ventajas de los propios derechos y de las propias oportunidades, resultante de la pobreza o de la ignorancia y de una falta general de medios, es normalmente calculada entre los vínculos decisivos de la libertad. Pero yo no quiero sostener esto y deseo, en cambio, considerar estas cosas como influyentes sobre el valor de la libertad, el valor que tienen para los individuos los derechos definidos por el primer principio... La libertad y el valor de la libertad son, por lo tanto, distintos de la siguiente forma: la libertad está representada por el sistema global de la libertad de igual ciudadanía, mientras que el valor de la libertad para las personas y los grupos es proporcional a su capacidad de promover sus propios fines en el interior de la estructura definida del sistema. La libertad en cuanto igual libertad es la misma para todos; no se puede dar nada a cambio de una libertad menor a esa igual. Pero el valor de la libertad no es el mismo para todos. Algunos tienen mayor autoridad y riqueza y por tanto mayores medios para alcanzar sus objetivos. Sin embargo, se puede dar algo a cambio de un menor valor de la libertad, porque la capacidad que los miembros menos afortunados de la sociedad tienen para alcanzar sus propios fines sería aún menor si no aceptasen las desigualdades existentes, en todos los casos en los que se satisfaga el principio de diferencia. Pero el dar algo a cambio de un menor valor de la libertad no debe confundirse con considerar buena una libertad desigual. Considerando los principios en su conjunto, la estructura fundamental debe maximizar el valor que tiene para los menos aventajados el esquema global de la igual libertad compartida por todos.» [20]

Sobre la base de este párrafo el principio de la libertad se configura en realidad como principio que plantea dos exigencias:

a) la exigencia de una máxima e igual libertad para todos, en el sentido de que a cada uno le debe ser *for-*

malmente reconocido un derecho al más amplio e igual sistema de libertades fundamentales; y acaba con

b) la exigencia de maximizar la libertad *material*, en el sentido de maximizar la posibilidad efectiva de disfrutar de dicho derecho por parte del grupo menos aventajado bajo este aspecto.

Ahora bien, como ya he puesto de manifiesto anteriormente, Rawls subraya que la colectivización de los medios de producción es de por sí compatible con la primera exigencia de la libertad, por cuanto entre las libertades fundamentales (que deben ser igualmente protegidas) no figura el derecho de propiedad privada de tales medios. El problema que se trata por tanto de afrontar es si, una vez admitido por el momento que la propiedad privada de los medios de producción es igualmente compatible con la primera exigencia de la libertad, también lo sea con la segunda, o si, en cambio, hay buenas razones para considerar que la colectivización de los mismos maximiza la posibilidad del disfrute de las libertades fundamentales por parte del grupo menos aventajado bajo dicho aspecto.

Creo que las siguientes consideraciones pueden constituir una buena razón para negar que la propiedad privada de los medios de producción sea compatible con la segunda exigencia planteada por el principio de la libertad.

El capitalismo, incluso el existente en el ideal de «democracia de propiedad privada» planteado por Rawls, está siempre caracterizado por notables desigualdades económicas (y sociales). Asumimos, para continuar la discusión, que —como se suele afirmar y como parece pensar también Rawls— tales desigualdades están justificadas basándose en el principio de diferencia, o sea, se convierten en una ventaja para el grupo menos afortunado, en el sentido de que una disminución de tales desigualdades entre los grupos de la sociedad (lo cual requeriría el abandono del capitalismo) comportaría un efectivo empeoramiento de las perspectivas económicas del grupo que está peor. Este tema no es, sin embargo, suficiente para establecer la tesis de que hay un orden capitalista (ideal) compatible con la segunda exigencia de la libertad. A tal fin, es también necesario

hacer valer el ulterior tema por el cual la mejora de las perspectivas económicas del grupo económicamente menos afortunado, relacionado con las desigualdades sancionadas por el principio de diferencia, comporta para este grupo incluso un incremento de la posibilidad de disfrutar de las libertades formalmente reconocidas a todos; o sea, que —dada una sociedad que reconoce formalmente a cada uno un igual derecho al más extenso sistema de libertades fundamentales— la posibilidad efectiva de disfrutar al máximo de tal derecho es una función simple de los medios económicos de que se dispone. Y de hecho, en el párrafo de Rawls, se hace referencia de forma concreta a este asunto: al revelar cómo, incluso en el ámbito de su ideal de «democracia de propiedad privada», hay una notable desigualdad entre el grupo más rico y el más pobre en lo que se refiere a la capacidad de disfrutar de la libertad, *y él afirma que tal desigualdad es, sin embargo, justificada* por cuanto que las posibilidades de los miembros menos afortunados de la sociedad para disfrutar de las libertades serían aún menores si no aceptaran las desigualdades económicas sancionadas por el principio de diferencia.

Hay razones para dudar de la validez de este asunto: la capacidad para disfrutar de la libertad no parece, de hecho, ser una función simple de los medios económicos a disposición del singular, por cuanto la misma parece estar severamente limitada por las desigualdades económicas (y sociales) como tales. Ilustro esta afirmación con algún ejemplo.

Incluso en el modelo ideal de estado capitalista-liberal, esbozado por Rawls, estará vigente, aunque sea de forma difusa, la propiedad privada de los mass-media, el acceso a los cuales es crucial para disfrutar efectivamente de las libertades de palabra, información y pensamiento. Pero el grupo más rico, o sea, el que detenta la propiedad de los medios de producción, tendrá lógicamente mucho mayor acceso a los mass-media que el grupo más pobre; podrá comprar más horas a la radio y a la televisión, crear un mayor número de periódicos y de estaciones radio-televisivas, mediante los cuales podrá hacer valer de un modo bastante fuer-

te sus propios intereses, difundir su propia propaganda, adoctrinar, adormecer la consciencia con programas idiotas, etc., y así limitar en varias formas las posibilidades del grupo económicamente menos aventajado para disfrutar de las mencionadas libertades. Por no hablar de las posibilidades del grupo más rico para hacer valer sus propios intereses frente a la ley confiando sus causas a hábiles y costosos abogados. En resumen: las notables desigualdades económicas relacionadas con «el sistema ideal de propiedad privada», aun siendo eventualmente sancionadas por el principio de diferencia, resultan no obstante incompatibles con la exigencia de maximizar la capacidad de disfrutar de la libertad por parte del grupo menos aventajado planteada en el primer principio de la justicia. Y puesto que, como se ha puesto de manifiesto anteriormente, en la concepción rawlsiana de la justicia este principio está supeditado al de diferencia, tales desigualdades resultan injustas y, como tales, del todo intolerables. Lo cual significa que, aunque en un sistema socialista (ideal) las perspectivas económicas del grupo menos aventajado son inferiores respecto a las que el mismo tendría en un sistema capitalista (ideal), el sistema socialista es preferible puesto que la mayor igualdad económica que lo caracteriza parece garantizar al grupo menos aventajado una posibilidad de disfrutar de unas libertades fundamentales mayores de las que disfrutaría en el sistema capitalista alternativo, en el que estaría económicamente mejor, pero en el que habría notables desigualdades económicas.

Pero aún hay más. El modelo socialista parece también ser el único compatible con la primera exigencia planteada con el principio de la libertad, la de garantizar a cada uno un igual y máximo derecho a las libertades fundamentales. Si esto es cierto, trastorna una de las tesis fundamentales de Rawls: o sea, que como vía de principio la elección entre capitalismo y socialismo no es posible en la situación originaria.

Como ya he puesto de manifiesto anteriormente, entre tales libertades figura la libertad política definida como derecho de participación democrática en todas esas decisiones que se refieren al bien común o

los intereses de la colectividad. Ahora bien, ciertamente nadie querrá negar que las decisiones relacionadas con el control de los medios de producción están entre las que normalmente revisten tales intereses. Lo cual tiene como consecuencia que la libertad política sancionada por el primer principio de justicia requiere que los medios de producción estén situados bajo el control democrático de la comunidad. Pero, a partir del momento en que entre las libertades civiles sancionadas por el mismo principio no figura, como ya he subrayado varias veces, el derecho a la propiedad privada de los medios de producción, no se produce aquí ningún conflicto entre libertad política y libertades civiles. La conclusión que se debe sacar es que el modelo capitalista es incompatible incluso con la primera exigencia planteada por el principio de libertad, pues la propiedad privada de los medios de producción es una *indebida* limitación de la libertad política.

El principio de la libertad preside, según Rawls, la elección de la constitución que deberá regir la sociedad en la que las partes contratantes deben vivir.[21] Rawls sostiene que las partes contratantes en la posición originaria optarían por una constitución democrática que salvaguarde las libertades fundamentales, pero dejarían abierta por completo la cuestión concerniente a la elección entre sistema capitalista y sistema socialista, por cuanto tal elección debe hacerse basándose en el segundo principio de la justicia. Pero si las consideraciones que he ido desarrollando son correctas, entonces Rawls se equivoca: a partir del momento en que el sistema capitalista es incompatible con el principio de la libertad, las partes contratantes optarán, además de por una constitución democrática, *también* por el modelo socialista, dado que en una sociedad en la que los medios de producción están colectivizados aumenta su libertad política, es de por sí compatible con la protección constitucional de las libertades civiles mencionadas por Rawls, y maximiza la posibilidad de disfrutar de las mismas por parte del grupo menos aventajado. Hay motivos para creer que una sociedad de este tipo sería la realización de un ideal de socialismo de consejos.

3. *Igualdad de oportunidades, capitalismo y socialismo.* Supongamos ahora —siguiendo firme la compatibilidad lógica de la colectivización de los medios de producción con el principio de la libertad— que todo cuanto hasta ahora he ido afirmando acerca de la incompatibilidad de la propiedad privada de tales medios con este principio esté equivocado. Supongamos, por tanto, como precisamente parece pensar Rawls, que la elección entre modelo capitalista y modelo socialista, basándose en la concepción especial de la justicia, considere en todo y por todo el segundo de los dos principios en los que se articula tal concepción. Pues bien, espero sostener que incluso basándose en este segundo principio, y contrariamente a lo que pueda pensar Rawls, el modelo socialista es preferible al capitalista.

Como se recordará, el segundo principio de la justicia está formado, en realidad, por dos partes, o sea, por el principio de diferencia y por el principio de igualdad de oportunidades. Es importante repetir que entre estos dos principios subsiste, según Rawls, un ulterior «orden lexicológico», en el que la exigencia planteada por el primero se hace operante únicamente donde es satisfecho el planteamiento del segundo.[22] Mi tesis, más concretamente, es que no se da ningún orden capitalista compatible con las exigencias planteadas por el principio de igualdad de oportunidades, razón por la que, aun cuando tal orden esté sancionado por el principio de diferencia como preferible al orden socialista, resulta de todos modos injusto debido al «orden lexicológico» subsistente entre ambos principios.

Empecemos viendo cuáles son, más concretamente, las exigencias planteadas por el principio de iguales oportunidades. Según la que Rawls denomina «interpretación liberal», este principio requiere no sólo que cualquier cargo y posición social sea formalmente accesible a todos, sino que también que cada uno tenga *igual oportunidad* de acceso a los mismos en el sentido de que «los que tienen habilidades e inclinaciones similares deberían tener las mismas posibilidades de vida. Más concretamente, suponiendo que exista una distribución de las dotes naturales, aquellos que tienen

el mismo grado de habilidad y talento, y la misma intención de utilizarlos, deberían tener las mismas posibilidades de éxito, independientemente de su punto de partida en el interior del sistema social, o sea, independientemente de la clase de renta en la que han nacido».[23]

Tomado en sí mismo, como único criterio de justicia, este principio no es, según Rawls, del todo aceptable. Y una de las razones para ello es que sanciona una distribución de la riqueza y de la renta basándose en la distribución natural de las capacidades y los talentos, cosa que, desde un punto de vista moral aparece totalmente gratuita. Otra razón de su inaceptabilidad, dice Rawls, es que las diferencias de habilidad, aptitudes, talento y motivación son, al menos en parte, el resultado del tipo de ambiente social —especialmente familiar— en que se ha crecido, razón por la que, al menos mientras exista la institución familiar, la idea de igualdad de oportunidades no puede realizarse por completo.[24]

La salida de estas dificultades está constituida, para Rawls, por lo que él llama la «interpretación democrática», la cual consiste en acoplar el principio de igualdad de oportunidades, interpretado a la manera dicha anteriormente, con el principio de diferencia e instituyendo, por tanto, entre ellos un «orden lexicológico» como se establece precisamente en el segundo principio de la justicia.[25]

En el ámbito de tal interpretación (y recordando que el concepto de justicia propuesto por Rawls es un concepto puramente de procedimiento) el principio de igualdad de oportunidades preside la constitución de ese orden institucional que es el presupuesto necesario para la realización de tal igualdad. El principio de diferencia entra en vigor únicamente en el fondo de una tal estructura institucional y actúa, según Rawls, de tal modo que obvia precisamente las dos dificultades antes mencionadas. Y obviaría la primera, por cuanto precisamente regula la distribución de la renta y de la riqueza basándose en un criterio que, desde un punto de vista moral es, según Rawls, más aceptable que el de la «lotería natural» relacionado con el

principio de igualdad de oportunidades en la interpretación liberal antes mencionada. El mismo principio de diferencia actuaría posteriormente de tal modo que obviaría también la segunda de las dificultades antes expuestas, por cuanto, dada una sociedad en la que existe la estructura institucional requerida por el principio de igualdad de oportunidades, su aplicación conduciría a la maximización de las efectivas oportunidades de vida del grupo menos afortunado bajo este aspecto, haciendo de este modo menos apremiante la necesidad de abolir la institución familiar.[26]

Rawls describe a grandes rasgos la estructura institucional que caracteriza a su modelo de capitalismo, o sea, la «democracia de propiedad privada», definida como «un estado democrático adecuadamente organizado, que consienta la propiedad privada del capital y de los recursos naturales».[27] En tal caso la excesiva acumulación del capital en manos de unos pocos —cosa que Rawls considera perniciosa para las instituciones necesarias para salvaguardar una ecuánime igualdad de oportunidades—[28] es prevenida a través de toda una serie de leyes antimonopolísticas, impuestos de sucesión e impuestos sobre las donaciones.[29] Para garantizar ulteriormente una ecuánime igualdad de oportunidades el gobierno aplica, además, una triple serie de medidas. En primer lugar «intenta asegurar iguales oportunidades de educación y formación a personas igualmente dotadas y motivadas, a través de la financiación de escuelas privadas, o con la institución de un sistema escolar público». En segundo lugar, intenta garantizar una igualdad de oportunidades en relación con la elección de la actividad económica y la profesión «por medio de la vigilancia de la conducta de las administraciones y de las asociaciones privadas y gracias a la prevención de la instauración de restricciones y barreras monopolistas en los puestos más codiciados». En tercer lugar, «garantiza un mínimo social, bien por medio de asignaciones familiares y contribuciones especiales en caso de enfermedad o paro, o de forma más sistemática mediante mecanismos como indemnizaciones para las rentas más bajas».[30]

Aunque, en opinión de Rawls, tal modelo de socie-

dad capitalista cumpla bien el principio de libertad, o bien la exigencia de «apertura de las posiciones» planteada por el principio de iguales oportunidades, no obstante, como el propio Rawls subraya, está caracterizado por mayores desigualdades económicas y sociales que las que están relacionadas con el alternativo modelo de «socialismo liberal». Como ya hemos puesto de manifiesto, tales desigualdades estarán justificadas, según Rawls —y por tanto el modelo capitalista será preferible al socialista— si, y sólo si, hay buenas razones para considerar que las mismas están sancionadas por el principio de diferencia. Esto se comprueba en el siguiente párrafo en el que Rawls ilustra el argumento que, basándose en el principio de diferencia, permite justificar las desigualdades en la perspectiva de vida entre los miembros de las diversas clases sociales que componen la sociedad democrática en la que está vigente la propiedad privada de los medios de producción.

«Supongamos que los distintos tipos de renta correspondan a los individuos representativos en referencia a cuyas expectativas es posible juzgar la distribución [de la renta]. Ahora bien, aquellos que empiezan como miembros de la clase empresarial, en una democracia basada en la propiedad [privada] tienen probablemente mejores perspectivas que aquellos que han empezado en la clase de los trabajadores no cualificados. Es probable que esto sea cierto incluso cuando se hayan superado todas las actuales injusticias sociales. Por tanto, ¿qué es lo que podría justificar esta inicial desigualdad de las perspectivas de vida? Según el principio de diferencia sólo es justificable si la diferencia entre las expectativas aventaja al individuo representativo que está peor, en este caso el trabajador no cualificado representativo. La desigualdad de las expectativas es admisible sólo si una disminución no empeoraría la condición de la clase trabajadora. Probablemente, dada la cláusula del segundo principio que hace referencia a la accesibilidad de las posiciones y al principio de la libertad en general, las mayores expectativas concedidas a los empresarios les inducirían a acciones capaces de mejorar las perspectivas a largo

plazo de las clases trabajadoras. Sus mejores perspectivas actúan como incentivos para una mayor eficiencia del sistema económico, para un más rápido desarrollo de las innovaciones, etc.»[31]

Rawls no dice que estas últimas afirmaciones sean ciertas. Únicamente dice que deben ser tales con objeto de que las desigualdades económicas y sociales relacionadas con su «democracia de propiedad privada» puedan ser justificadas por el principio de diferencia. Ahora bien, aparte el hecho de que muchas cosas nos inducen a creer que Rawls, en efecto, tiende a considerar válido el argumento esbozado en este párrafo (de otra forma, ¿por qué todo su interés consistiría en describir el modelo de «democracia de propiedad privada»?), aquello sobre lo que es importante atraer la atención es un determinado asunto sobre el que este argumento se rige. De hecho resulta del párrafo anteriormente citado que, como en el caso del principio de la libertad Rawls asume que la capacidad de disfrutar de la misma varía en proporción directa a los medios económicos de que uno dispone, también en el caso del principio de igualdad de oportunidades él asume igualmente que, dadas ciertas instituciones fundamentales consideradas necesarias para la realización de la exigencia de apertura de las posiciones, las efectivas oportunidades de acceder a las posiciones más deseadas de la sociedad varían en proporción directa con el bienestar económico de que uno goza. En efecto, ambos asuntos son necesarios con objeto de hacer compatible la aplicación del principio de diferencia (del que depende para Rawls la posibilidad de justificar la elección del modelo capitalista en vez del socialista) con las exigencias planteadas por los dos principios de libertad y de equitativa igualdad de oportunidades, dado que el orden lexicológico que subsiste entre estos dos últimos principios es el primero. Pero como en el anterior apartado he argumentado que el primero de esos dos asuntos es inválido, ahora espero hacer valer, con argumentos semejantes, que también lo es el segundo.

Como reconoce concretamente el propio Rawls, incluso en el ámbito del modelo de sociedad democráti-

ca y capitalista por él esbozado, los hijos de la clase empresarial se ven sistemáticamente aventajados con respecto a los de origen obrero no cualificado por lo que respecta a la posibilidad de desarrollo de sus propias dotes naturales. Los mayores medios económicos de que dispone la clase empresarial le da a la misma, de hecho, notables posibilidades para cuidar en mayor grado la educación de sus propios hijos, pagando caros profesores privados, dándoles la posibilidad de hacer costosos viajes al extranjero, de frecuentar costosas escuelas privadas, etc. Todo esto aumenta obviamente la posibilidad de éstos para acceder a las posiciones más deseadas de la sociedad con respecto a las posibilidades que tienen los hijos de la clase trabajadora más pobre. Y tampoco se puede excluir que la clase empresarial busque posteriormente aumentar las efectivas posibilidades de acceso para sus propios miembros a tales posiciones, utilizando parte de la riqueza de que disponen para adoctrinar de distintas formas (a través de los mass-media, la escuela, etc.) a los hijos de las clases más pobres, obstaculizando de este modo, en vez de favoreciendo, sus posibilidades de desarrollo. Cosas estas que parecen ser mucho menos verificables en el ámbito del modelo socialista alternativo en el que no existen, por hipótesis, las desigualdades económicas que caracterizan al modelo capitalista y donde tanto los mass-media como las escuelas están bajo control democrático de la comunidad, y todo el sistema educativo está dedicado a favorecer de un modo sistemático una máxima e igual posibilidad del desarrollo para *cada uno.* En este punto es preciso notar, a riesgo de equivocarnos, que incluso si el orden socialista está caracterizado, como parece pensar Rawls, por una economía menos eficiente que su alternativo orden capitalista, no obstante se encuentra en un estado de economía notablemente desarrollada, como se requiere con objeto de que pueda constituir una efectiva alternativa al orden capitalista. Esto significa que, en el ámbito del modelo socialista, habrá recursos suficientes como para permitir desarrollar notablemente el sector de la educación colectiva. Ahora bien, podrá ocurrir perfectamente que en el ámbito de tal orden

nadie tenga las mismas posibilidades de desarrollo de que, en el orden capitalista alternativo, gozan los hijos de la clase empresarial; parece que en él cada uno disponga de mayores posibilidades de desarrollo de las que, en el orden capitalista, tienen los hijos de la clase trabajadora no cualificada. Suponiendo por el momento que ambos modelos comparados cumplan la exigencia de apertura de las posiciones, ello significa que el modelo socialista maximiza las posibilidades de acceso a las posiciones más deseadas por el grupo menos aventajado. Y ello resulta, por tanto, preferible al modelo capitalista, aun cuando en el ámbito de éste la clase obrera no especializada goza de una situación económica mejor de la que tiene en el ámbito del modelo socialista. Y ello es consecuencia del orden lexicológico, que subsiste entre el principio de igualdad de oportunidades y el de diferencia.

El modelo capitalista parece, no obstante, incompatible con la exigencia de apertura de las posiciones. Los hijos de la clase empresarial podrían de hecho ser sistemáticamente aventajados, respecto a los de la clase obrera no cualificada, por lo que respecta a las posibilidades de elección de las actividades económicas: pues, a pesar de las leyes antimonopolio y del sistema de impuestos que caracteriza a la «democracia de propiedad privada», la clase que detenta la propiedad de los medios de producción podrá seguir amasando notables riquezas y podrá poner, por tanto, a disposición de sus hijos, ese capital, para que pueda dedicarse con perspectivas de éxito a la actividad empresarial. Ello tiene como consecuencia que el hijo del obrero no cualificado que está igualmente dotado y motivado como el hijo del empresario, tiene no obstante muchas menos posibilidades que este último para acceder a la actividad empresarial, por cuanto carece por completo del capital necesario para dedicarse a dicha actividad. Y eso viola precisamente la exigencia de apertura de las posiciones, según la cual personas igualmente dotadas y motivadas deben tener iguales oportunidades de acceder a esas posiciones, el acceso a las cuales es razonable pensar que debe estar condicionado por la posesión de las dotes en cuestión. Por el contrario, en

el ámbito del modelo socialista alternativo, en el que los medios de producción están socializados y, por tanto, las actividades relacionadas con ellos no son llevadas a cabo por una clase de empresarios privados poseedores de capital y que tienden a su propio beneficio, sino por unos ciudadanos elegidos o nombrados democráticamente por la comunidad, cada uno de ellos igualmente dotado y motivado parece que tendría, efectivamente, una igual oportunidad de dedicarse a tal actividad.

4. *De la idea a lo real.* La conclusión a que he llegado en el curso de la discusión desarrollada en los anteriores apartados es, por tanto, que no existe un modelo de orden capitalista compatible con la *especial* concepción de la justicia elaborada por Rawls; o sea, que hay buenas razones para considerar que, una vez que se han puesto de acuerdo sobre los principios constitutivos de tal concepción, las partes contratantes, en la situación contractual originaria imaginada por Rawls, optarían por una sociedad en la que los medios de producción estarían situados bajo el control democrático de la comunidad.

Esta conclusión es de por sí bastante interesante, dado que ha sido propuesta sobre la base de una concepción de la justicia que se inspira en la gran tradición del pensamiento liberal y ha sido considerada su mayor expresión en nuestros días.

Como se recordará, se trata de una concepción ideal, por cuanto se basa en dos temas que en la realidad efectiva no se ven verificados: el tema de que a cada uno se le garantiza un mínimo aceptable de bienestar material, y el tema de estrecha y total, o casi total, observancia de los principios en los que se articula la misma. De hecho si ahora, para finalizar, bajamos la mirada desde la esfera ideal y miramos al mundo en que vivimos, constatamos que lo poco de justicia que hay (aunque medido con el metro propuesto por Rawls) está más basado en la fuerza que no en un voluntario y rígido respeto de los principios admitidos por todos, y que más de quinientos millones de seres humanos

viven en condiciones de pobreza absoluta (o sea, tal como es definido el término por la Banca mundial, que tienen unos ingresos anuales inferiores a 250 dólares). Si, levantando en parte el «velo de ignorancia» que caracteriza a la situación originaria imaginada por Rawls, se concede a las partes contratantes el conocimiento de tal realidad, actualmente hay motivos para creer —como, por otra parte, el propio Rawls reconoce— que no optarían precisamente por la concepción especial de la justicia. Y al saber, de hecho, que tienen que vivir en un mundo en el cual, si no se llevan a cabo determinados cambios radicales, lo peor que les puede suceder será vivir en la miseria más abyecta, ellos, como seres racionales que son, buscarán ante todo asegurarse un mínimo de bienestar material. Con ese objetivo se pondrán de acuerdo, eventualmente, sobre la concepción *general* de la justicia, la cual, como he subrayado antes, permite la limitación e incluso el sacrificio (temporal) de una o más libertades fundamentales (apreciadas y disfrutadas en todo caso únicamente por aquellos que viven por encima de un nivel mínimo de subsistencia), si ello es necesario para evitar que seres humanos sigan viviendo en la más absoluta miseria. Como se verá desde más cerca en el próximo apartado, hay también buenas razones para creer que, al saber que el mundo actual está dividido en estados nacionales, algunos de los cuales son pobres o incluso se encuentran en una situación de subdesarrollo, las partes contratantes se pondrán de acuerdo para aceptar la concepción general de la justicia en una interpretación *global.* Sobre la base de la misma se pondrán de acuerdo, por tanto, sobre toda una serie de medidas que parece razonable considerar necesario aplicar para que los más de quinientos millones de seres humanos que actualmente viven en condiciones de pobreza absoluta —y sus futuras generaciones— tengan garantizado ese mínimo bienestar material sin el cual la libertad no es más que libertad para morirse de hambre. Hay razones para creer —pero haría falta demasiado espacio para entrar en el mérito de las mismas— que entre las medidas que las partes decidirían adoptar figurarían la constitución de una federación mun-

dial dirigida por un sólido gobierno central, y la realización de un orden caracterizado por la socialización (como mínimo) de los grandes medios de producción, así como la planificación global del disfrute de los recursos naturales del planeta.

Así pues, tanto la concepción especial como la concepción general de la justicia preconizada por Rawls parecen requerir la constitución de un orden socialista.

III. Neocontractualismo y justicia internacional

El segundo problema sobre el que deseo ocuparme es el de la relación, en el ámbito de la teoría rawlsiana, entre justicia local, o a nivel nacional, y justicia global, o a nivel internacional. El problema puede ser introducido de la siguiente forma. Supongamos que en el interior de una sociedad industrial opulenta, *O*, coincidente con un determinado estado nacional (por ejemplo Suecia) esté vigente un estado de cosas que se aproxima al ideal rawlsiano: cada miembro de la misma goza en igual y máximo grado de todas las libertades fundamentales, tiene iguales posibilidades de acceso a cualquier posición y cargo y las perspectivas económico-sociales del grupo de ciudadanos menos aventajados están maximizadas (en el sentido de que cualquier otra ordenación alternativa políticamente posible de dicha sociedad comportaría que las perspectivas económico-sociales de tal grupo serían peores). Supongamos, posteriormente, que sea posible hacer pasar la sociedad *O* a una situación de menor opulencia en la que cada grupo, aun cuando siga disfrutando de un igual grado de libertad y oportunidad, disfrute sin embargo del mismo en menor medida que en la situación precedente (en cuanto las mismas son ahora menos extensas), y de igual modo en el que las perspectivas económico-sociales del grupo menos aventajado sean peores que antes. Supongamos, por último, que el paso de la sociedad *O* de la situación de mayor a menor opulencia comporte —a través de la transferencia

de recursos que se supone ha tenido lugar— un notable aumento de efectiva libertad y oportunidad para los miembros de otra sociedad pobre, *P*, que también sea coincidente con un determinado estado nacional (por ejemplo, uno de tantos estados pobres del Tercer mundo), así como con un significativo incremento de las perspectivas económico-sociales de su grupo menos aventajado (perspectivas que, no obstante, asumimos que no son mejores que las del grupo menos aventajado de la sociedad *O*).

Pues bien, los problemas que me interesa tratar giran alrededor de las dos siguientes preguntas:

1) ¿Requiere, *según Rawls*, la exigencia de la justicia que, en esas condiciones, la sociedad *O* transfiera parte de sus recursos a la sociedad *P* y pase así de la situación de mayor opulencia a la de menor opulencia?

A partir del momento en que daré a esta pregunta una respuesta negativa, la segunda cuestión que se plantea es la siguiente:

2) ¿Requiere *la teoría contractualista de la justicia* propuesta por Rawls la transferencia de parte de los recursos de la sociedad *O* a la sociedad *P*?

De las dos preguntas formuladas, la primera es de carácter exegético, por cuanto atañe a lo que sostiene un determinado autor, a las conclusiones a las que él, basándose en las premisas de que parte, llega. La segunda cuestión es, en cambio, una cuestión de carácter teórico, por cuanto respecta a la naturaleza de una cierta concepción, sean cuales sean sus implicaciones respecto al problema examinado, y en último extremo, si se trata de una concepción aceptable. La tesis que presentaré es que, mientras la respuesta a la primera pregunta es, como ya he dicho, negativa, la respuesta a la segunda es en cambio positiva. Si esta tesis es correcta, ello significa que en el ámbito de la teoría contractualista de Rawls se pueden extraer consecuencias bastante más radicales de las que él extrae.

1. *Rawls y la primacía de la justicia al nivel nacional.* Desde el inicio de su trabajo Rawls tiende a precisar que no tomará «en consideración, sino de pa-

sada, la justicia internacional y las relaciones entre estados», por cuanto «las condiciones del derecho internacional pueden requerir principios distintos, obtenidos con procedimientos distintos», y que, por tanto, lo que le interesa ante todo «es formular una concepción razonable de la justicia para la estructura fundamental de la sociedad considerada, por el momento, como un sistema cerrado aislado de las restantes sociedades».[32] Y en el apartado 22, donde trata de las circunstancias de la justicia, Rawls postula que «en primer lugar están las circunstancias objetivas que hacen posible y necesaria la cooperación humana», enumerando entre las mismas la coexistencia de un cierto número de personas «en un territorio geográfico definido».[33] De nuevo, en el apartado 25, donde se enumeran en forma de compendio los rasgos esenciales de la posición contractual originaria, bajo el párrafo «objeto de la justicia» (que hace referencia a la extensión de los principios de justicia sobre los que las partes contratantes están llamadas a decidir), Rawls insiste en que se trata de la «estructura fundamental de la sociedad», por cuanto es distinta tanto de las «reglas para las asociaciones de derecho» *(corporate associations)*, como del «derecho internacional» *(law of nations)*.[34] De este modo Rawls discute capítulo tras capítulo cuáles son los principios de una sociedad justa, sin tener en consideración las formas en que una sociedad, para ser en todo y por todo justa, debe relacionarse con otras sociedades.

La única excepción en todo el libro es la que constituye el apartado 58 en el que Rawls discute el problema de la justicia entre estados, aunque ha sido conducido hasta ello de forma indirecta por su discusión sobre la justificabilidad de la objeción de conciencia de una sociedad «casi justa».

Y, de hecho, escribe: «Al examinar la justificación de la desobediencia civil, he asumido que las leyes y las políticas contestadas hacían referencia a los asuntos internos. Es natural preguntarse en qué forma la teoría del deber político se aplica a la política exterior. Para ello es necesario extender la teoría de la justicia al derecho internacional... Nuestro problema es, por tanto, el de relacionar los principios políticos jus-

tos que regulan la conducta de los estados con la doctrina contractualista, y explicar desde este punto de vista las bases morales del derecho internacional».[35]

La propuesta de Rawls es, por tanto, que se asuma «*que ya se han encaminado los principios de justicia por cuanto se aplican a las sociedades como unidades singulares* y a la estructura fundamental. Imaginemos asimismo que se hayan adoptado los diversos principios de deber y obligación naturales que se aplican a los individuos. De este modo, las personas en la posición originaria han aceptado los principios de derecho en la forma en la que los mismos se aplican a *su sociedad* y a sí mismos como miembros de la misma. *En este punto* se pueden extender las interpretaciones de la posición originaria, y considerar a las partes como representantes de naciones distintas que deben elegir juntas los principios fundamentales para regular las pretensiones conflictivas entre estados».[36]

Debemos subrayar ahora la importancia que este texto asume en el contexto de la teoría rawlsiana de la justicia. Sin ello esa teoría tendría bien poca relevancia en un mundo, como es precisamente el nuestro, en el que existen estados (más o menos) independientes, entre los cuales se producen tanto relaciones de cooperación como relaciones de conflicto; razón por la cual, el que una sociedad sea justa dependerá, obviamente, no sólo de como está estructurada internamente, sino también de cuál sea su política en relación con las demás sociedades existentes.

Ahora bien, lo que sorprende es el hecho de que Rawls, siempre en el apartado 58, deduce de sus premisas contractualistas, en lo que respecta a las relaciones entre estados, principios de justicia en parte distintos a los que ha deducido anteriormente respecto a la justicia a nivel nacional.

Rawls antepone que, por lo que se refiere a esta deducción, no pueden esperarse sorpresas. Y, de hecho, las pocas cosas que dice sobre este tema se encuentran entre las consideraciones más comunes de todas las que hace en su obra. El principio fundamental de la justicia entre estados cuyas partes contratantes —ahora imaginadas como representantes de los intereses parti-

culares de otras tantas naciones— alcanzarían es, según Rawls, un principio de igualdad por el cual «pueblos independientes, organizados en estados, poseen determinados iguales derechos fundamentales».[37] De este principio fundamental, considerado por el propio Rawls como análogo al que sanciona iguales derechos entre todos los ciudadanos de un régimen constitucional, se deducen los tradicionales principios de autodeterminación y no injerencia, de legítima defensa contra ataques externos (incluido el derecho a constituir alianzas con objetivos defensivos), así como el principio de que *pacta sunt servanda.* Tales principios presiden para Rawls la distinción entre guerras justas y guerras injustas (entre las segundas enumerará las guerras hechas con objeto de obtener ventajas económicas o para conquistar nuevos territorios), mientras el interés nacional lleva a los representantes en la posición originaria a imponer unos límites a los tipos de actos bélicos permitidos incluso en una guerra justa.[38] Nótese que de ningún modo se menciona aquí el principio de diferencia (ni el de iguales oportunidades).

Antes hemos resaltado cómo uno de los asuntos fundamentales en los que se basa la concepción especial de la justicia es el de una estrecha observancia, por parte de todos los ciudadanos, de los principios a los que las partes contratantes llegan en la posición originaria, y cómo Rawls procede dando eso por descontado. El único lugar en el que él, a nivel nacional, se acerca a ello es cuando discute el problema de la justificabilidad de la desobediencia civil (o sea, según la caracterización del propio Rawls, de la desobediencia pública y no violenta, por parte de los ciudadanos, a leyes o líneas políticas injustas referentes a los asuntos internos del propio país). Aquí nos encontramos, efectivamente, ante un caso en el que no hay una total y estrecha observancia y en el que, por tanto, hay injusticias por rectificar. Debe subrayarse, no obstante, que esta digresión de la teoría ideal es mínima, puesto que él supone siempre la existencia de una sociedad «bien ordenada», o sea, una sociedad en la que la mayor parte de los ciudadanos está dotada de un sentido de justicia bastante desarrollado, o sea, tiene un gran

deseo de aplicar y acatar los principios de justicia propios de la especial concepción. En tal sociedad las injusticias que se verifican son, por tanto, combatidas siempre de forma no violenta y el problema de otras formas de lucha, como el recurso a la contestación armada o a la revolución violenta, ni siquiera se plantea, razón por la que una teoría de la revolución o del derecho de resistencia no forma parte de la concepción especial de la justicia. Se puede agregar, al respecto, que en ninguna parte de la obra de Rawls se alude a ella.

El panorama cambia no obstante de forma notable cuando Rawls traslada su interés (aun cuando sólo lo haga de forma momentánea) del plano intraestatal al interestatal y considera el problema de la justicia entre estados. Aquí se abandona el tema de un desarrollado sentido de la justicia, pues él contempla la posibilidad de recurrir a la guerra y esboza una teoría de la guerra justa. Pero, entonces, se plantea el siguiente problema: ¿sobre qué razones se asume un desarrollado sentido de justicia a nivel nacional pero se niega a nivel internacional? Ahora bien, el asunto en cuestión puede ser posible por cuanto lo que nos interesa primordialmente es llegar a una teoría ideal o casi ideal de la justicia, o sea, a un ideal de sociedad justa o casi justa, independientemente de lo que es el estado efectivo en el mundo en que vivimos, así como de las posibilidades que hay en él de realizar tal idea. Ya he puesto de manifiesto antes que Rawls no oculta que precisamente a ello dedica su mayor interés. Pero, si es así, entonces no se comprende por qué debe abandonar el asunto en cuestión al nivel internacional. Puesto que si lo que se desea es una completa teoría ideal o casi ideal de la justicia, no hay razones para detenerse a nivel nacional, sino que es preciso proceder a indicar cuáles serían los principios sobre los que los contratantes en la posición originaria —entendidos ahora como representantes de otros tantos estados justos o casi justos— se pondrían de acuerdo por lo que se refiere a las relaciones entre los respectivos estados, presuponiendo, si no una estrecha y total observancia, al menos una alta observancia por parte de cada esta-

do de los principios reconocidos. (Volveré a tratar este problema al final.)

Pero, ¿es tal vez por razones de realismo por lo que Rawls abandona el tema de un desarrollado sentido de la justicia a nivel internacional, por cuanto tal asunto sería demasiado incompatible con la realidad de la lucha entre estados, movidos cada uno de ellos por su propio interés nacional egoísta? Pero, en ese caso, ¿no habría debido abandonar, por las mismas razones de realismo, tal asunto incluso a nivel intraestatal por cuanto es del todo incompatible con la realidad de la lucha de clases? Postular un desarrollado sentido de la justicia al nivel de sociedades nacionales comporta, de hecho, negar que en el interior de la misma se pueden verificar los llamados conflictos antagonísticos. Ahora bien, puede ocurrir perfectamente que en ciertas sociedades, en determinadas condiciones, no se produzcan conflictos de ese tipo. Pero, ¿es realista asumir que ésta sea la norma? Es evidente que para responder a esta pregunta de forma satisfactoria es necesario afrontar y discutir a fondo toda una amplia serie de problemas de naturaleza tanto teórica como empírica. Pero en ningún lugar de su obra Rawls afronta seriamente tales problemas. ¿Tal vez tiene una visión tan idílica de la sociedad nacional que hace que ni siquiera estudie la posibilidad de que se verifiquen en el interior de la misma conflictos antagonistas? La conclusión que se desprende de las consideraciones que hemos hecho hasta ahora es que la concepción rawlsiana, por cuanto incluye tanto una teoría de la justicia nacional como una teoría de la justicia internacional, está viciada por un dualismo difícilmente justificable.

Junto con este dualismo, y no necesariamente basado en él, parece existir en la concepción rawlsiana un posterior dualismo, de naturaleza normativa: Rawls parece de hecho querer sostener que las exigencias de la justicia a nivel nacional son distintas a las de la justicia a nivel internacional, en el sentido de que, mientras a nivel de sociedad nacional sería válida la concepción especial de la justicia que se articula en sus dos principios de libertad y de defensa ordenados de forma lexicológica (o en determinadas ocasiones la concep-

ción general), a nivel internacional sería válido, en cambio, únicamente el principio de libertad, en la forma de un principio que sanciona un igual derecho de cada pueblo independiente a forjar su propio destino sin injerencias por parte de los demás estados. Supongamos por tanto que, en un determinado momento, el sistema internacional presente las dos características siguientes: 1) cada uno de los estados que lo componen está ordenado en su interior basándose en principios de justicia (tanto si es especial como general); 2) cada uno de los estados en sus relaciones recíprocas respeta el principio de autodeterminación, absteniéndose de toda política bélica dedicada a aumentar sus propias ventajas económicas o su propio territorio. Semejante sistema parece ser, según Rawls, un sistema en todo y por todo justo,[39] incluso si, dadas las grandes diversidades de recursos naturales, ciertos países son tan pobres que las expectativas económico-sociales del grupo más pobre en el interior de los mismos son en mucho inferiores a las del grupo menos favorecido en el interior de los países ricos, y podrían mejorarse notablemente haciendo pasar una parte de las riquezas de los segundos a los primeros. Parece, en suma, que Rawls se convierta en defensor de una especie de dualismo normativo, por el que las relaciones en el interior de las sociedades nacionales son medidas con un metro moral distinto a aquel con el que se miden las relaciones a nivel internacional. Basándose en tal interpretación, los miembros de una sociedad nacional tendrían deberes unos con otros —los implicados por el principio de diferencia— que no tienen (o que tal vez son menos apremiantes) en las confrontaciones de miembros de otras sociedades nacionales (precisamente porque el principio de diferencia es aplicable solamente a nivel nacional). Esta interpretación —que parece ser la que está más en consonancia con lo que Rawls escribe en el apartado 58— conduce a la conclusión de que la respuesta a la primera de las dos preguntas formuladas al principio de esta sección debe ser negativa.

Ahora demostraré cómo la respuesta a la segunda de dichas preguntas es, en cambio, positiva.

2. *La primacía de la justicia internacional.* Aquí asumo, para proseguir la discusión, la interpretación de la doctrina contractualista por la que los principios de justicia internacional aceptables serían los escogidos en la posición originaria oportunamente modificada. Y también, por el mismo motivo, asumo las modificaciones introducidas por Rawls.

Los temas son los siguientes: 1) las partes contratantes saben que pertenecen a sociedades nacionales distintas; 2) las partes saben que cada nación se encuentra «en las normales circunstancias de la vida humana»; 3) cada una de las partes ignora «las particulares circunstancias de su propia sociedad, su potencia y fuerza comparada con la de las restantes naciones»; 4) cada una de las partes no sabe nada acerca de la posición que ocupa en el interior de su propia sociedad.[40]

Entre estos temas, el segundo es de particular importancia y volveré a él dentro de poco. Es posible que sea precisamente basándose en él como Rawls llega a la noción de que el principio fundamental de la justicia internacional es un principio de libertad que sanciona un igual derecho de autodeterminación para cada pueblo. Puesto que, sabiendo que la propia sociedad se encuentra en condiciones de vida «normales», se podría pensar que cada contratante se conforma con asegurarse este nivel de vida y junto con él las libertades fundamentales. Con tal objeto es necesario precisamente garantizarse ante la posible injerencia de otras naciones, lo que de hecho ocurre poniéndose de acuerdo sobre el principio de igual libertad al nivel internacional. Pero este razonamiento, sin embargo, no se aguanta en pie.

Para empezar debe notarse que cada parte, aun pudiendo contar, debido al tema 2) (interpretado en cierta forma), vivir en una sociedad que asegura a todos un mínimo de vida aceptable no puede, sin embargo, excluir, debido al tema 3), que existen grandes disimilitudes económicas y sociales entre las diversas sociedades que componen el sistema internacional, y por ello no se puede excluir que, incluso asumiendo satisfechos los dos principios de la concepción especial al

nivel nacional, las expectativas económico-sociales del grupo menos aventajado de la sociedad menos afortunada son peores que las del grupo menos aventajado de la sociedad más afortunada. También debe resaltarse que, basándose en los temas 3) y 4), cada uno deberá contemplar la posibilidad de que lo peor que le puede pasar es precisamente pertenecer al grupo menos aventajado de la sociedad menos afortunada, o sea, en la práctica, vivir en un nivel de vida no muy superior al mínimo aceptable. En tal situación de extrema incertidumbre el criterio de elección que es racional adoptar es, según Rawls, el criterio del *maximum* y, por tanto, además de querer garantizarse al máximo de cualquier injerencia ajena en la esfera de las propias libertades fundamentales, cada una de las partes querrá también garantizar un orden internacional tal que maximalice las expectativas económico-sociales del grupo menos aventajado de la sociedad menos afortunada. No se ve, de hecho, cómo para Rawls un individuo racional, que persigue al máximo su propio provecho, al contemplar la posibilidad de pertenecer al grupo menos aventajado de la sociedad en la que vive, se contentaría con esa posición cuando la misma no es posteriormente mejorable mediante algún ajuste de su *propia sociedad,* si ésta es mejorable mediante algún ajuste del sistema internacional. En resumen, es difícil ver cómo basándose en los tres temas anteriormente citados las partes contratantes pueden llegar a una conclusión que no sea la de privilegiar una aplicación global de la concepción especial de la justicia por la que los dos principios de libertad y de diferencia entran en vigor a nivel nacional únicamente *después* que los mismos han sido satisfechos a nivel global.

Supongamos ahora que las partes asuman posteriormente la existencia de un desarrollado sentido de la justicia incluso a nivel interestatal, por el que ellas puedan contar con una estrecha o incluso alta observancia de los acuerdos a los que lleguen. ¿Qué instituciones básicas crearían en virtud de las concepciones globales a las que han llegado? Aquí sólo puedo hacer un par de indicaciones de una naturaleza totalmente especulativa. Ante todo, contando con una alta obser-

vancia de los acuerdos alcanzados, las partes no considerarán el recurso a la violencia y, por tanto, no perderán tiempo discutiendo los principios de la guerra justa (análogamente a todo lo que sucede, como hemos visto antes, con respecto a la utilización de la violencia a nivel nacional). Las partes más bien considerarán, como mínimo, una ordenación internacional que permita la libre emigración de los países menos favorecidos a los más favorecidos y garantice el tratamiento de los inmigrantes al mismo nivel que los demás ciudadanos. Las partes podrán, por tanto, considerar incluso la institución de un sistema de impuestos internacionales progresivos (por el que cada estado paga una cuota proporcional a su propio producto nacional bruto) con objeto de transferir recursos de los países más ricos a los más pobres (¡distinto, naturalmente, al 0,7 % del producto nacional bruto propuesto por la ONU!). ¿O, quizá, los contratantes llegarán al final al acuerdo de constituir una única federación a nivel mundial, dirigida por un gobierno democrático, en el que los mayores medios de producción estén socializados y cada comunidad nacional disfrute de un alto e igual grado de autonomía? No se puede excluir tal posibilidad. Pero, para poder establecerla, sería necesario extenderse en exceso.

Hasta aquí he razonado dando por descontado tanto el tema de un desarrollado sentido de la justicia a nivel internacional como el que cada nación se encuentra «en las normales circunstancias de la vida humana». Pero ambos temas son bastante controvertidos. Veamos por último, por tanto, qué consecuencias tendría el abandono del primer tema y la concreción del segundo. Esto, de hecho, es posible interpretarlo de dos formas bastante distintas. En la primera interpretación, asumir que cada nación se encuentra «en las normales circunstancias de la vida humana» equivale a asumir que el sistema mundial se encuentra en un estado de moderada escasez, por el que los recursos globales, independientemente del modo en que son distribuidos efectivamente, por sí mismos bastan (o bastarían) para asegurar a cada pueblo un mínimo nivel de vida aceptable. Interpretado en este sentido, el tema a

examen no parece actualmente irrealista, aun cuando el fuerte incremento de la población mundial y la constante disminución de ciertos recursos puede arrojar unas sombras bastante siniestras sobre el mundo de mañana. En una segunda interpretación, el tema en cuestión equivale, en cambio, a que los recursos globales son distribuidos de tal modo que en ninguna nación el grupo más pobre se encuentra por debajo de un mínimo nivel de vida aceptable. En esta interpretación, el tema es en la actualidad patentemente falso y no hay más bien razones para creer que la situación mundial, en un próximo futuro, cambie de tal forma que lo convierta en verdadero. Pues bien, llamar a las partes contratantes a deliberar sobre principios de justicia, basándose en la existencia de condiciones normales en esta segunda interpretación, significaría condicionarlas a ponerse de acuerdo sobre principios e instituciones destinadas a quedar en letra muerta en el mundo en que las mismas deben vivir. Por otra parte, concederles sólo el conocimiento de todo lo que se ha establecido del tema en cuestión en la primera interpretación no basta, ya que las partes contratantes no se contentarán con saber que los recursos globales son de por sí suficientes para garantizar a cada nación un nivel mínimo de vida aceptable, sino que querrán saber *al menos* cómo dichos recursos están distribuidos geográficamente. Y una vez obtengan esta información (que no vemos por qué se les debería negar) dichas partes, como seres racionales y realistas que son (recuérdese que las mismas ahora no asumen un sentido de la justicia entre estados), no podrán más que llegar a la conclusión de que lo peor que les puede ocurrir es pertenecer al grupo más pobre de una sociedad extremadamente pobre, o sea, en realidad, vivir en la más negra miseria. Pero a la vista de tal perspectiva (que es, además, la que ofrece el mundo en que vivimos), ¿no optarán las partes por la concepción general de la justicia en vez de por la especial? O sea, ¿no abandonarán la idea de una precedencia del principio de libertad sobre el de la diferencia, y no se pondrán de acuerdo por tanto acerca de que, a nivel global, que es el de primaria importancia, es válido el principio por

el que la soberanía de un estado y la libertad de que gozan sus ciudadanos pueden ser limitadas, donde ello sea necesario, para aliviar la miseria de un grupo que se encuentra por debajo de un mínimo nivel de vida aceptable?

Si, como parece, las partes contratantes en la situación reseñada llegan a dicha conclusión, bastante distinta a la que las mismas llegan según la opinión de Rawls, posteriormente debemos preguntarnos si dichas partes, por consiguiente, no llegarían también a una concepción de la guerra justa bastante distinta de la que apunta Rawls. Creo que se pueden adelantar las siguientes hipótesis como bastante razonables: o sea, que contemplando la posibilidad de que la suerte las haga vivir en un país muy pobre, en el que la mayoría de la población vive en la más absoluta miseria, las partes se pondrán de acuerdo en una concepción bastante más extensa de guerra justa por la que el recurso a la violencia militar por parte de un estado o de una liga de estados contra otro está justificado, no sólo donde ello sea necesario para rechazar una agresión violenta hecha con objeto de rapiña de los recursos, sino también donde ello sea el único medio eficaz mediante el que un estado pobre o una liga de estados pobres puede obligar a un estado rico a ceder esa parte de sus recursos que es necesaria para permitir que el grupo menos aventajado en el interior de los mismos alcance un mínimo nivel de vida aceptable. Por otra parte no se puede excluir en absoluto que los contratantes, 1) sabiendo que la posibilidad que un país extremadamente pobre tiene de imponerse por la fuerza a uno rico es mínima, y 2) situándose en la posición del vencido (y, después de una guerra moderna, también del vencedor) no se pongan de acuerdo con objeto de descartar totalmente el recurso a la violencia militar y dejar abierto únicamente el camino de la negociación, de la solución de conflictos de intereses entre estados por parte de órganos internacionales dotados de suficientes poderes, de las distintas formas de lucha no militar y no violenta. Que es, precisamente, el camino dictado por la razón en la realidad efectiva en la que vivimos.

NOTA BIBLIOGRAFICA

La literatura publicada en torno al tratado de Rawls es bastante amplia. Entre los trabajos más relevantes relacionados con los temas centrales tratados en el presente escrito deben mencionarse: N. Daniels, *Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty*, en *Reading Rawls*, a cargo de U. Daniels, Oxford, 1975, pp. 253-281; R. W. Miller, *Rawls and Marxism*, en *Reading Rawls, op. cit.*, pp. 206-230; C. R. Bietz, *Justice in International Relations*, en *Philosophy & Public Affairs*, 4, 1975, pp. 360-389. Para una presentación crítica de toda la doctrina rawlsiana véase B. Barry, *The Liberal Theory of Justice*, Oxford, 1973, y la serie de ensayos de varios autores publicada en *Le ragioni della giustizia*, n.° 65-66, 1977, de la revista *Biblioteca della libertà*, totalmente dedicada a la presentación y discusión del pensamiento de Rawls. Véase también G. Giadrossi, *Giustificazione e realtà nella teoria della giustizia di Rawls*, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LVI, 1979, pp. 348-378.

¿HAY DERECHOS FUNDAMENTALES?

por GIULIANO PONTARA y NORBERTO BOBBIO

En el ensayo titulado *Sobre la base de los derechos del hombre*, publicado junto con otros ensayos de análogo tema en el volumen *El problema de la guerra y las vías de la paz* (Bolonia, 1979), Bobbio denuncia repetidamente «la ilusión», característica de los jusnaturalistas y, de forma más general, de los partidarios del racionalismo ético, de que existe una base absoluta de los derechos del hombre, o sea, «la ilusión» de que exista un argumento «irresistible», al que ninguna persona racional rechazará dar su propia adhesión en favor de la tesis que hace valer determinados derechos como fundamentales.

Bobbio no aclara, en el ámbito del mencionado ensayo, cuál es la naturaleza de tal argumento «irresistible» que sería inútil buscar, y no dice nada de la fuerza demostrativa que semejante argumento debería tener para que pueda ser considerado «irresistible». No obstante, al inicio del siguiente ensayo, titulado *Presente y futuro de los derechos del hombre*, él hace algunas alusiones al respecto. Y, de hecho, distingue entre «tres métodos para basar los valores», o sea, «deducirlos de un dato objetivo constante, por ejemplo la naturaleza humana; considerarlos como verdades evidentes por sí mismas; y, finalmente, descubrir que en un determinado período histórico dichos derechos son, generalmente, concedidos» (p. 132). Pero, ¿cómo debe entenderse de un modo más concreto tal afirmación? Y, ¿qué significa «basar los valores»? Por lo que he creído entender, esta última expresión significa poder dar buenas razones para aceptar más que rechazar

ciertos juicios de valor. Los «tres métodos para basar los valores» indicados por Bobbio se identifican así con tres distintas razones aducibles a favor de la aceptabilidad de ciertos juicios de valor.

La primera razón es la de que ciertos juicios de valor serían lógicamente deducibles de ciertos juicios descriptivos de la naturaleza humana, o mejor, de ciertas características constantes de la naturaleza humana. Si tal deducción fuera posible tendremos el argumento «irresistible» por excelencia, dado que quien afirmase los juicios sobre la naturaleza humana pero negase los de valor deducibles de la misma se adentraría en una contradicción. Pero tal deducción no es posible. Y no lo es, además de por la razón indicada por Bobbio (p. 132), o sea, que no existe algo como una naturaleza humana constante e inmodificable, también porque tal deducción contraviene el principio, ampliamente aceptado, aunque no por ello discutido, por el que no es posible ninguna deducción lógica de un juicio de valor de un juicio de facto.

La segunda forma de basar los valores indicada por Bobbio se identifica con la segunda razón que se puede aducir en favor de la aceptabilidad de un cierto juicio de valor, o sea, con la afirmación de que resiste a cualquier duda por nuestra parte, o sea, que parece del todo evidente. Ése es el camino que emprenden normalmente los denominados intuicionistas, entre los que Moore destaca de forma particular. Pero tampoco por dicho camino se alcanza para Bobbio el argumento «irresistible», dado que el propio juicio de valor que parece indudable a una cierta persona o grupo de personas aparece totalmente discutible para otras.

Queda por tanto la tercera forma de basar los valores, o sea, la tercera razón que se puede aducir en favor de la aceptabilidad de determinados juicios de valor, que consiste en mostrar que tales juicios de valor son aceptados generalmente en un determinado período histórico. Es la que Bobbio llama la prueba del consenso por la que un juicio de valor sería tanto más aceptable (en una determinada época) cuanto mayor el número de personas que efectivamente (en esa época) lo acepten. Bobbio parece considerar tal argumento en

favor de la aceptabilidad de ciertos juicios de valor como el único válido; pero precisamente debido a la relatividad unida al mismo no es, precisamente, «irresistible».

A mí me parece, sin embargo, que las tres formas de «basar los valores» indicadas por Bobbio y anteriormente reseñadas no agotan todas las posibilidades. Creo que existe una cuarta posibilidad que parece facilitarnos precisamente ese argumento «irresistible», cuya búsqueda Bobbio parece considerar ilusoria.

Grosso modo se puede razonar de la siguiente forma. Independientemente de cuáles sean nuestros deseos, nuestras preferencias, nuestras aspiraciones, nuestros objetivos y nuestros valores particulares, existen algunas *preferencias fundamentales*, en el sentido de que cada uno debe tenerlas razonablemente por cuanto su satisfacción es una condición necesaria para poder perseguir la satisfacción de cualquier otra preferencia o la realización de cualquier aspiración, objetivo y valor que podamos tener. Estas preferencias fundamentales parecen ser tres, o sea:

1) la preferencia a estar en vida antes que la de no estar en vida (exceptuando determinadas situaciones en que la muerte es claramente inevitable, y por ello preferir no morir no es razonable);

2) la preferencia a no ser sometido, más que a ser sometido, a graves sufrimientos gratuitos, o sea, encontrarse más bien que no encontrarse en un estado de satisfacción de aquellas que son generalmente reconocidas como nuestras necesidades básicas (incluida la necesidad de una cierta libertad de movimiento);

3) la preferencia de poder establecer las propias particulares preferencias de modo autónomo y buscar su satisfacción sin verse sometidos a amenazas de frustración de estas preferencias fundamentales, o sea, sin amenazar la propia vida, la propia salud y la propia autonomía.

Estas tres preferencias fundamentales corresponden perfectamente a los tres tradicionales derechos fundamentales a la vida, a la salud y a la propia autonomía. El argumento «irresistible» a favor de tales derechos fundamentales, o sea, el argumento al que ninguna per-

sona racional, por cuanto es racional, podrá rechazar su asentimiento es el siguiente: que no se ve cómo cada persona racional no puede tener estas tres preferencias y, por tanto, al tenerlas, puede negar que las mismas sean fundamentales, y al ser racional quiera garantizar su satisfacción únicamente para sí mismo y no también para todos los demás en igual medida. Lo que comporta precisamente reconocer a las mismas el estatuto de derechos fundamentales del hombre. El argumento «irresistible» en favor del juicio que plantea el derecho a la vida, a la salud y a la propia autonomía como derechos fundamentales, consiste por tanto en lo siguiente: que negar dicho juicio es contrario a la razón, o sea, es irracional. (Hago el inciso de que el derecho a la vida, a la salud y a la propia autonomía no excluyen que una persona pueda libremente renunciar en determinadas ocasiones a cada uno de estos bienes, como por ejemplo renunciar a la propia vida o a la propia salud para salvar la vida de otro. Pero para que tal particular preferencia sea libre y racional es preciso, concretamente, que los tres derechos mencionados sean primero reconocidos como tales.)

Se trata ahora de ver si el argumento «irresistible» esbozado antes es inmune a las cuatro objeciones que Bobbio, en el mencionado ensayo, presenta contra la ilusión de que existe «una base absoluta» de los derechos del hombre.

a) La primera objeción hecha por Bobbio es la de la indeterminabilidad (pp. 121-123): no es posible dar ninguna base absoluta de los derechos del hombre por la simple razón de que no es posible dar una noción precisa de los mismos, o sea, determinar de forma unívoca cuáles son. Pero, basándose en el argumento antes planteado, los mismos resultan unívocamente determinables como derecho a la vida, a la salud y a la propia autonomía.

b) La segunda objeción planteada por Bobbio contra la ilusión de una base absoluta de los derechos humanos es la relativística (pp. 123-124): no es posible dar una base absoluta a los derechos del hombre por la sencilla razón de que los mismos son históricamente relativos, como lo demuestra el hecho de que la relación

de los mismos varía según las épocas, se ha modificado constantemente y sigue modificándose continuamente. Para Bobbio la constatación de tal relativismo histórico «demuestra que no hay derechos fundamentales por su naturaleza» (p. 123). Este argumento creo que puede ser replicado de tres formas. En primer lugar se puede empezar diciendo que el juicio de que existen ciertos derechos fundamentales es, obviamente, un juicio de valor, mientras que el juicio de que no existe un acuerdo general sobre cuáles son esos derechos es un juicio de facto. Y teniendo en cuenta el principio recordado anteriormente, de este último juicio no se desprende lógicamente ningún juicio de valor y, por tanto, aún menos, el de que no existen derechos fundamentales, el cual, en cuanto negación de un juicio de valor, es a su vez, presumiblemente, un juicio de valor. Así pues, si por «prueba» se entiende argumento lógicamente imperativo, la afirmación de que no existe un acuerdo general ni siquiera en considerar los tres derechos a la vida, la salud y la propia autonomía como fundamentales derechos del hombre (admitido además que sea cierta), no «prueba» de hecho que tales derechos no sean fundamentales (como el hecho de que exista un acuerdo general sobre los mismos no «prueba» que los mismos sean fundamentales). Pero es presumible que Bobbio utilice el término «prueba» en un sentido más débil que el antes mencionado. Pero entonces, y en segundo lugar, creo que se puede hacer valer que el argumento que he subrayado antes en favor de los tres derechos fundamentales «prueba» que tales derechos son fundamentales con mayor fuerza que la con que el argumento relativístico adoptado por Bobbio contra la existencia de derechos fundamentales «prueba» que no existen tales derechos. En tercer lugar, se puede replicar que la variación de los derechos y de los valores que con cada época son considerados fundamentales puede ser vista de otro modo que no sea una expresión de un relativismo histórico. Puede, de hecho, ser interpretada como la expresión de un difícil y complejo proceso de «evolución ética» que procede, a través de «descubrimientos morales», hacia «verdades morales» cada vez más bien fundadas.

c) La tercera objeción planteada por Bobbio contra la ilusión de una base absoluta de los derechos del hombre es la de la heterogeneidad (pp. 124-126): los derechos generalmente reconocidos como fundamentales son tan heterogéneos, arrastran unas pretensiones tan distintas entre sí, que no es posible encontrar una base absoluta común a todos, o sea, un argumento «irresistible» que valga igualmente para todos. Pero el argumento que he destacado antes se presenta precisamente como argumento «irresistible» para los tres derechos fundamentales a la vida, a la salud y a la propia autonomía.

d) La cuarta y última objeción planteada por Bobbio contra la ilusión de una base absoluta es la de las antinomias (pp. 126-127): apenas los derechos postulados como fundamentales son más de uno, se pueden verificar conflictos entre ellos, si la aplicación de uno resulta incompatible con la de otro, razón por la que no puede existir una base absoluta para todos, una base que los haga a todos «irrefutables e irresistibles». A decir verdad Bobbio formula esta objeción en relación con los conflictos que se puedan producir entre esos derechos que él llama *libertades* (por cuanto implican obligaciones negativas por parte de otros para no llevar a cabo ciertas acciones) y aquellos derechos que él llama *poderes* (en cuanto implican obligaciones positivas por parte de otros para llevar a cabo ciertas acciones). Pero se *puede pensar* que además de entre tales derechos también se pueden producir conflictos entre los tres derechos antes indicados como fundamentales, si son interpretados únicamente como *libertades* (por ejemplo una situación cuya única salida está en matar a una o varias personas).

Para responder de forma satisfactoria a las objeciones que estamos examinando es preciso mostrar que entre los tres derechos indicados como fundamentales no se puede verificar, estrictamente, ningún conflicto; o también que, aun pudiéndose verificar conflictos, existe un principio plausible basándose en el cual cada conflicto entre ellos puede, al menos teóricamente, ser resuelto. La primera forma de resolver el problema consiste en hacer notar que los derechos indicados,

aun siendo fundamentales, no son inalienables, o sea, pueden ser perdidos, razón por la que en las situaciones en que parece producirse un conflicto entre ellos, en realidad no hay ningún conflicto por cuanto, si bien se mira, siempre hay una parte —el agresor— que debido a su agresión ha perdido tales derechos. Por este camino se llega al principio por el que debe serle reconocido a cada uno un igual derecho a la vida, la salud y la propia autonomía —a menos que en la búsqueda de los propios objetivos, o de la satisfacción de sus propias preferencias, alguien no viole o amenace con violar tales derechos fundamentales, o sea, atente (intencionadamente o no) contra la vida, la salud o la autonomía de terceros.

El segundo modo de resolver el problema consiste en hacer valer que los tres derechos a examen, aun cuando fundamentales, no son absolutos sino relativos, razón por la que, en situaciones en las que la aplicación de uno resulta incompatible con la de los demás, éste o aquél puede ser legítimamente sacrificado de acuerdo con el principio que prescribe la máxima apli cación posible de tales derechos. Personalmente me inclino a creer que éste es el camino a seguir por cuanto el mencionado principio nos permite resolver, al menos teóricamente, cualquier tipo de antinomias entre las mencionadas por Bobbio.

Mi conclusión es, por tanto, que un argumento «irresistible» en pro de ciertos derechos fundamentales del hombre podría existir efectivamente y que, por tanto, la búsqueda del mismo no es ilusoria. [G. P.]

Agradezco a Giuliano Pontara sus objeciones porque me permiten aclarar mejor mi punto de vista. En dos ensayos escritos con algunos años de distancia, *Sobre la base de los derechos del hombre* (1965) y *Presente y futuro de los derechos del hombre* (1968), sostuve principalmente dos tesis: *a*) no es posible encontrar una base absoluta, o irresistible, a la afirmación de éste o aquel derecho del hombre, y por ello lo importante no es basarlos sino protegerlos; *b*) una demostración suficiente de su importancia en la actual

sociedad se basa en el hecho de que no ya tal o cual estado, como sucedió en el pasado, sino que todos los estados existentes han declarado de común acuerdo, empezando por la Declaración universal de los derechos del hombre (1948) y paulatinamente en numerosas declaraciones que vinieron posteriormente y que siguen produciéndose, que hay derechos fundamentales, y hemos propuesto una extensa relación. Debo aclarar también que sostuve la primera tesis en una convención filosófica dedicada al tema de la «base» de los derechos del hombre, y la segunda en una convención dedicada al comentario de la Declaración universal en el vigésimo aniversario de su proclamación. Ahora bien, Pontara encuentra insuficiente la segunda tesis e insuficientemente motivada la primera. En resumen sostiene que es posible encontrar una base absoluta a la afirmación de los derechos del hombre, o para hablar más adecuadamente, sostiene que existen derechos del hombre que pueden estar basados en argumentos irresistibles. Y aporta el argumento principal de la constatación de que existen «preferencias fundamentales» en cada hombre, fundamentales en el sentido de que «cada uno debe tenerlas razonablemente por cuanto su satisfacción es condición necesaria para poder perseguir la satisfacción de cualquier otra preferencia, etc.».

Me resulta difícil comprender en qué consiste la mayor fuerza del argumento adoptada por Pontara respecto al mío (*sub b*). Se trata de un argumento que, al igual que el mío, ha sacado de la constatación de un hecho, o sea, del hecho de que todos los hombres tienen algunas preferencias. Ahora bien, que todos los hombres tienen algunas preferencias se presenta como la afirmación de un hecho, al igual que la afirmación relativa al acuerdo entre todos los estados, acuerdo que revela sus preferencias. Si hay alguna diferencia entre las dos pruebas, es, en mi opinión, totalmente en ventaja de la credibilidad de las preferencias de todos los estados expresadas en un acuerdo, en una especie de nuevo contrato social, en parangón con la credibilidad de las preferencias mencionadas por Pontara que se deducen de una presunta naturaleza racional del hombre. Y de hecho, para dar fuerza a su enumera-

ción de preferencias fundamentales él sostiene que se trata de preferencias del hombre racional. Aparte de la consideración de que la racionalidad del comportamiento humano es una pura hipótesis racional que no se vé apoyada por ninguna prueba histórica, como lo está en cambio el acuerdo históricamente concluido con las declaraciones internacionales recordadas, observo que si se parte de la hipótesis del hombre racional se presupone lo que se quería demostrar, porque si el hombre es dado como racional ya no se puede dudar de la racionalidad de sus preferencias.

Pero admitamos que dichas preferencias sean universales. No obstante, está claro que no hay ningún paso obligado de la constatación de la universalidad de una preferencia hasta su reconocimiento como derecho fundamental. Hipótesis por hipótesis se puede concebir que haya preferencias universales que una sociedad regulada *no podría nunca permitirse* reconocer como derechos: piénsese, para dar un ejemplo, en la emancipación de los llamados tabúes sexuales. Pero, además, ¿son realmente universales las preferencias mencionadas por Pontara? Es lícito ponerlo en duda considerando, por ejemplo, la tercera preferencia, la de poder formar las propias particulares preferencias de un modo autónomo, puesto que es preciso por lo menos tomar acta del denominado «miedo a la libertad» que nos induce en muchas circunstancias de nuestra vida a preferir ser exonerados de la responsabilidad de una elección, y que explica, entre otras cosas, por qué en cada sociedad la libertad es tan justificada como la autoridad.

Después de haber afirmado que existen derechos fundamentales a prueba de cualquier objeción, Pontara refuta los argumentos que yo he adoptado para sostener lo contrario, o sea, los argumentos de la indeterminabilidad de los presuntos derechos fundamentales, el relativo a la evolución histórica, los que hacen referencia a la heterogeneidad y la recíproca incompatibilidad.

Sobre el primer punto, la indeterminabilidad, el mejor ejemplo nos lo ofrece el primero de los derechos mencionados, casi un ejemplo de escuela, el derecho

a la vida. Lo que se entiende por vida parece claro, pero no lo es. Basta con plantearse la cuestión de qué se entiende por *vida* en la expresión «derecho a la vida» para encontrarse inmediatamente sumergido en el nudo de las discusiones en torno a la legitimidad del aborto. Inmediatamente después viene el problema de si el individuo tiene derecho a la vida en general o a una cierta vida, en otras palabras, la pregunta «¿Qué vida?». Apenas planteada esta pregunta nos vienen al encuentro el problema de la eutanasia y problemas aún más delicados y tormentosos, como el de si se deben salvar con operaciones de incierto resultado vidas no destinadas a gozar de todos los atributos que normalmente atribuimos a un ser considerado vital (el caso de las operaciones de los que nacen con la espina bífida). Y además, ¿es realmente cierto que cada individuo tiene derecho a la vida? Los principales argumentos en favor de la abolición de la pena de muerte no se basan en el reconocimiento al derecho a la vida, sino en la ineficacia de la misma, en la eventualidad de un error judicial, irreparable con la muerte, en la posibilidad de arrepentimiento del culpable.

En cuanto a la relatividad histórica, es tan evidente que el propio Pontara está dispuesto a admitirla, salvo sostener que la afirmación de algunos derechos fundamentales en épocas sucesivas depende de la evolución de la conciencia ética que precede al descubrimiento de nuevas verdades morales. Si es cierto que nuevas verdades morales oscurecen o incluso cancelan las antiguas, no veo por qué no se puede prever el descubrimiento de otras verdades morales en el futuro y concluir, como he concluido yo, que los argumentos con que, de vez en cuando, se defienden los derechos fundamentales, son argumentos históricamente condicionados y, por tanto, dependientes de cambios históricamente relevantes, entre los que no excluyo, de hecho, la que se puede denominar evolución ética de la humanidad (por otra parte puramente hipotética).

Tal vez el problema más interesante planteado por Pontara es el que hace referencia a la heterogeneidad y la incompatibilidad de los derechos fundamentales (dos argumentos que pueden tratarse juntos). Pontara

no puede hacer ninguna objeción en contra de este *argumento pero sostiene que si existen conflictos entre* derechos reconocidos como fundamentales, estos conflictos son resolubles. No he dicho nada en contra. Simplemente he sostenido que el propio hecho de que sea posible un conflicto demuestra la complejidad del problema. Y puedo añadir en respuesta a los argumentos adoptados por Pontara respecto a las posibles soluciones de estos conflictos que la dificultad e incerteza de las soluciones confortan más mi posición que la suya. Prescindo de la consideración de que yo había hecho una distinción que no encuentro en la respuesta: había distinguido dos casos diversos de conflicto, el que se produce entre diversos derechos reconocidos como fundamentales por sujetos contrapuestos, por ejemplo entre el derecho a la libertad de publicación y el derecho a la verdad de la información, y el que se produce entre derechos considerados fundamentales por el propio sujeto, por ejemplo, entre el derecho a la instrucción gratuita y el derecho a la elección de la escuela. Y no sólo Pontara no parece haber tenido en cuenta esta distinción sino que, cuando propone la primera forma de resolver los conflictos entre derechos fundamentales, se refiere no al conflicto entre derechos sino al conflicto que aparece cuando se trata de aplicar el mismo derecho entre dos personas distintas: problema que aquí está absolutamente fuera del tema y no afecta para nada a lo que estamos discutiendo. Me detengo en el segundo modo que Pontara propone para resolver el conflicto porque únicamente éste atañe al problema de la incompatibilidad entre derechos fundamentales. Él sugiere que se establezca una jerarquía de esos derechos, y que en caso de conflicto prevalezca el que ocupe el primer lugar. Nada que decir. Sino que en este punto ya sólo hay un derecho fundamental, el que ocupa el primer lugar en la jerarquía y que, como tal, es la base de los demás. Y pregunto: ¿cuál es este derecho? Si la respuesta, como parece, es la siguiente: es el derecho que permite la máxima aplicación de los demás derechos, es preciso concluir que la indeterminabilidad es una de las características de los derechos fundamentales. Y así se cierra el círculo. [N. B.]

ÍNDICE